想要获取更多资源吗？

点击上方图片，即可进入修行资料中心，探索浩如烟海的佛经经典、禅修指南、开示讲记以及实修方法等珍贵内容。这里汇集了助您精进修行的各类资源，无论您是初学者还是资深修行者，都能在此找到滋养法身慧命的甘露法雨，开启智慧，增长福德，成就菩提！

七夕，古今诗人惯咏星月与悲情。吾生虽晚，世态炎凉却已看透矣。情也成空，且作“挥手袖底风”罢。是夜，窗外风雨如晦，吾独坐陋室，听一曲《尘缘》，合成诗韵一首，觉放诸古今，亦独有风韵也。乃书于纸上。毕而卧。凄然入梦。乙酉年七月初七。

-----啸之记。

禅宗与佛学

作者：南怀瑾

前言1
一、佛学与中国文化的因缘2
二、佛学内容简介6
（一）印度文化的背景6
（二）印度上古的形势与国情7
（三）释迦出家成道对于人类世界的贡献8
（四）大乘佛教和小乘佛教000012
三、禅宗概要20
（一）有关禅宗的史迹21
（二）初唐以前禅宗开展的影响26
（三）唐初禅宗兴盛的大势32
（四）研究禅宗的几个锁钥35
（五）禅宗的中心及其目的44
（六）禅宗与理学的关系58
（七）禅宗与中国文学64
四、禅宗丛林制度与中国76
文化教育的精神76
（一）佛教原始制度的简介77
（二）禅宗丛林制度的由来79

前言

去秋今春，两度应刘白、先生之约，在政大教育研究所讲述道佛两家学术思想与中国文化。初拟以最短时间，有限范围毕其事。敦知言难局约，栎触多端，繁芜散漫不得中止。两次讲辞之半，又经《大华晚报》披露，致使爱憎之者，函电催梓全文，欲了知其究竟。秋初白如先生远游前夕，犹以速印为辞。且杨管北先生亦愿印赠送本三千册，乐为之助。乃冒溽暑深宵，匆匆整理讲稿付梓，纰漏错谬，情多惶恐。居常有意贯串儒释道三家源流，叙述其与中国文化上下数千年之通论，然默计时间与篇章，若非尽多年之力，穷数百万言之辞，难概其要。自忖学养未逮，动遭悔咎。况人事丛脞，日不暇给。每又为之辍止。傥天假以年，或于晚岁成之，亦未可必也。本书所述，仅举其端倪，就正大雅而已。且在酷热清稿其中，适逢内外诸多障难，幸而有成，实得力于林登飞、汤宜庄、徐芹庭、孙毓芹、宋今人、汤珊先诸君之力，并此致谢，以志念也。

一九七八年岁次戊申中秋南怀瑾志

一、佛学与中国文化的因缘

讲到佛学与中国文化历史的因缘，首当提出中国文化的界说，分为三大阶段。第一阶段：自三代前后，中国传统文化渊源以伏羲画八卦而建立《易经》天人之际的文化为基础，是属于原始的、质朴的、科学而哲学的文化；经过夏、商、周三代的演进，便形成以易、礼为中心的天人思想。第二阶段：由于传统文化的分化，到周、秦之际，产生诸子百家学术思想互为异同的天下，复经秦、汉前后的演变，渐次形成儒、道、墨三家学说思想特立独出的形态。第三阶段：再经魏、晋、南北朝的演变，产生隋、唐以后儒、释、道三家鼎峙，随时变易互为兴衰的局面。从此历宋、元、明、清，讲到中国文化，便以儒、释、道三家并举为其中坚代表。好像中国的地理河流，北有黄河，中有长江，南有珠江流域，综罗交织而灌溉滋茂了中国文化生命。所以讲到中国文化，实在不可偏举，我们身为中国人，更不能不了解自己文化的真象。尤其中国文化的哲学思想，与西方文化哲学，基本大有不同；如果说中国有哲学思想，却不是独立的专科，中国的哲学，素来是文（文学）哲不分，文史不分，学用不分，无论研究中国哲学或佛学，它与历史、文学、哲学、为政四门，始终无法分解，等于西方的哲学，与宗教、科学和实际的政治思想，不能脱离关系，是有异曲同工之妙。

由以上所举，要知秦、汉以后，儒、道两家学说思想的互相隆替，以及佛教文化输入的前因后果，便须了解两汉思想学术演变的原因：两汉的学术思想，始终是儒、道两家思想的天下；墨家思想在汉初已经融化为儒、道的附庸，并无特立的藩篱。西汉初期，因为政治领导与社会的趋势，道家思想最为流行，历史上有名的“文景之治”，完全倾向道家黄、老之术，这是时代的需要，也是汉初政治原则上的必然趋势。从此道家学术思想，便在中国历史上形成一个定则，凡当拨乱反正的时代，必定需用道家学术的领导，到了天下太平，便“内用黄老，外示儒术”。这个原因，留待讲述道教学术时，再加说明。西汉以来，因为道家学术思想的盛行，于是法家、阴阳家、杂家等思想，也都托足道家门庭，依草附木而欣欣向荣，及其流弊所致，便造成西汉阴阳家的五德终始，以及谶纬（机祥）的迷信风气，王莽的叛乱、光武的中兴、汉末三国的局面，无一不在谶纬的观念中而构成政治治乱的心理因素；因而有汉末道家的隐士思想，与墨家变相的游侠思想结合，产生道教的雏形，便与佛教学说互相推排，而又互相融化。

同时两汉学术思想，自经汉武帝与董仲舒辈的提倡，“罢黜百家，一尊于儒”，使孔、孟、荀以来之儒家思想，一变而为两汉经师儒家的天下，于是训诂、注疏与各主一家的传经风气，弥

漫朝野，由学术思想的权威经师、博士、与选举孝廉、拔用贤良方正的制度互相交错，而造成东汉后期的世家阀阅（门第）的弊端，以致形成党锢之祸，使学术思想与政治因素，互为表里而促成政治社会的乱源。汉初承战国与秦室的变乱，文化学术凋蔽已尽，西汉传经与注疏的工作，实在甚为重要。但自东汉末期，注疏传经，已经流于支离繁琐，藉此从事学问而博取功名，则为唯一工具，如要真实寻出天人文化思想的奥义，已如强弩之末，势已不能透过纸背了；所以两汉学术，一到三国阶段，便相当空泛而黯淡，恰在这个时期，佛教学术思想，挟新颖玄奥的哲学，源源输入，因此而形成魏、晋、南北朝学术思想的形态。

关于魏、晋、南北朝文化的颓废与新运，一般多归过于三玄之学的勃兴，与清谈风气的腐败。其实，如果了解两汉历史文化的演变，对三玄之学与清谈兴起的原因，就不会诿过于少数读书人，如何晏、王弼之流了。在中国历史上领导学术思想的转变，少数有识之士，固然可以开创风气，但真实形成力量的，仍然属于实际政治的领导人物，孔子推崇尧、舜、禹、汤、文、武、周公，固然是如此，后世领导方向的正确与否，还是不能例外；初唐君臣，领导学术思想，面启发佛、道两教，宋初君臣，领导儒家而产生理学，后来明、清两代，无一而不如此，所以说学术风气的转移，在于一、二人者，决不是少数坐议立谈空言之士可以做得到的。总之，魏、晋三玄之学与清谈风气的形成，它的偏向，既不是老、庄思想的罪过，也不是佛学般若谈空说妙的错误，细读历史，便知是由于魏武（曹操）父子（曹丕、曹植）的文学情调所影响，何晏、王弼都是少年贵族，持宠气骄，既不能从事挈静精微的学问，又不能作疏通知远的工夫，而以老、庄思想的风流外表，互为三玄注解，那是文学的哲学的必然结果，所以从纯粹的哲学立场看魏、晋、南北朝的思想，除了佛学以外，所谓三玄之学，只是文学的哲学而已，由玄学再变而有清谈的风气，由清谈而造成无用之用，置天下国家事于风花雪月之间，那是势所必然的结果。

同时，佛教学术思想，又因两晋、南北朝西捶氏族的崛起，互相争霸而入主中原，于是推波助澜而使佛学东来的洪流，源源不绝，因而奠定隋、唐之间中国佛教，与中国佛学成长的根基。或有认为南北朝间佛学的输入，是凭藉西捶氏族的武力入侵而注入，等于清朝末期西方宗教向中国的传教情形一样，这个问题，在中国历史资料上，非常明白，不可混为一谈。事实上，南北朝之间西捶氏族的入侵，因为他们文化根基过于浅薄，本来便毫无文化思想可言，与宗教政治，更不相干，只是一种盲目的凶顽残贼而已，后来如石燕、姚秦的作为，全赖感染佛教的教化，而稍戢其淫威，他如北魏的情形，更因受到佛学的熏陶，而融会接受儒、道二家文化的结果，那是史有明文，毋庸争议了。总之，南北朝的佛学，因为与中国儒、道两家文化的互相融会，奠定隋、唐以后中国文化与中国佛学勃兴的阶段，西域来中国的名僧如佛图澄、鸠摩罗什等人，无一不是英睿特出之士，而毕生致力于佛学文化事业，对中国文化思想的贡献，都是功不可涡，无可厚非。

此外，在人物方面，如因译经事业的关系，发明中国的音韵之学，便有以此名家的沈约，因佛学的译述而启发文法，即有着作《文心雕龙》的刘勰，又如云冈石窟，与唐代敦煌壁画，以及音乐、诗歌、艺术等等的发达，无一不与佛学有关。但必须记得，自东汉以来到隋、唐之间，由印度佛教思想吸收成为中国文化的佛学，其间经历艰难困苦，错综复杂的过程，约有四五百年的时间，才形成唐代的文化。温故而知新，现在要谈中西文化的融会贯通，虽然时移势易，加上现代科学工具的发达，但无论如何，也不是在短时期内，或一个世纪中便可望其成就的，所以我们生在这一时期的知识青年，对于当前中国文化的趋势，与自身所负国家民族历史文化的责任，更须有所警惕而加倍努力。

至于隋、唐以后，儒、释、道三家学术阵容的形成，当然有其历史背景，远因已如上述，近因则另有新的面目二（1）由于唐室李氏宗亲的关系，自唐太宗以来，自诏定道教为国教，尊奉李老君为教主，因此而奠定道教在唐代政教上的根基。（2）又因为唐室君臣，醉心佛学，故虽尊奉道教，实则佛、道并重，但在人事地位上，略加分别而已。（3）自初唐开国将相，多数为文中子王通的门人。而王通讲学，对于儒、释、道三家学说思想，择其善者而从之，素来不分畛域，因此，一般读书人，号称儒者的知识分子，多已有儒、佛不分，儒、道无别的学术思想；即使如中唐以后，一位得力于墨家，而以文章名世，号称为儒家正统的韩愈，虽闹过史称排佛的大事，其实，还是后人正反双方的渲染过度，细读韩愈排佛的文章，与历史的事实，他当时只是对于佛教制度，与某一类佛教徒的不满，并非对佛学本身多有攻击。而且自韩愈以后，直到宋、元、明、清几代理学家们的儒者，排斥佛教最力的理由，就是说它废弃伦常，无父无君的出家制度，此外，少数有关佛学的批评，到底都是门外汉的外行话，无足轻重。如从深入的角度来看，韩愈排佛，于佛教毫无损失，所以当代名僧禅德，极少出来说话，真正打击宗教本身的，往往出于宗教徒的自身，这是古今中外不易的定例，凡为任何宗教的人士，应当深省。

唐代佛学的勃兴，影响中国文化每一部门，真到后世而普及日本与东方各国，约有三大原因：（1）由于天下太平，社会安定。佛教人才辈起，创立中国佛学各宗义理，因此而普遍影响唐代的中国文教。（2）因南顿北渐的禅宗风气，普遍宏开，唐代文学与所有文化学术，如蜜人水，如盐加味，随处充满禅意的生机，同时因百丈禅师创立丛林的寺院制度，使佛教十宗学派，一律托庇宇下，奠定中国佛教与中国佛学的特色而照耀古今中外。（3）因玄奘法师自印度留学回国，翻译佛经事业的影响，以及佛学唯识法相的翻译完成，使中国文化中的宗教哲学思想，确立逻辑的思维体系，因此而与儒、道两家，左右逢源，互相吞吐诸子百家之长，而构成中国文化三大巨流的特质。

物壮则衰，事穷则变，佛学禅宗经晚唐五代以后，它的蜕变与转向，也是文化历史的必然趋势

，所以一到宋初，由于开国君臣的崇尚孔孟学说，于是读书人士当然是儒家之徒的知识分子，便在有意无意之间，吸收隋、唐以后四百年来佛学修养的精神与方法，摇身一变，而产生理学濂、洛、关、闽的门庭。理学家们讲学的方法与作风，书院制度的规模，无一而不从禅宗形态蜕变，平心而论，要说宋、明理学等于儒家的禅宗；佛教禅宗，例如佛家的儒、道，实在不算过分，但这只是言其形式，如究其实质内容的异同，就大有分别了。禅宗、理学，经过两宋、二三百年的互相推排，及其末流，同时皆趋没落，禅宗有默照（沉默）邪禅及狂禅的混杂，理学有朱、陆道学问与尊德性的纷争，一逢元朝武力入侵，挟佛教密宗的喇嘛教的卷入，便使亦儒亦佛的两家巨室，就都生出支离破碎的蔓草荆棘了，从此使明代三百年来的文教，笼罩在一片不是狂禅的理学，即是理学的狂禅的气象之中。虽然有王阳明创立履践笃实的良知良能的学说，但依违儒、佛之间，毕竟大有问题存在，因此使明末、清初的大儒们，讥为“圣人满街走”、“平时静坐谈心性，临危一死报君王”等，确有原因，并非纯属意气用事，清初佛学与禅宗，虽有雍正的再度提倡，但因既定的国策，始终以外崇喇嘛教而羁康西北边唾，故亦一蹶不振，无能为力了。

总之，由于以上的简述，对于佛学与中国过去文化历史的因缘，大概已可了解其重点了。

二、佛学内容简介

（一）印度文化的背景

佛学，为释迦牟尼建立教化的内容，从佛学观点来讲，佛教、佛法、学佛三个观念，各有不同的意义；佛教，是佛的遗教，具有宗教性质；佛法，概括佛学的思想学术与所有求证的方法；学佛，是实践佛的遗教，循佛的教导方法去求学。

在中国学术中，对于佛学，有一句习惯的名言，都说“佛学浩如烟海”，由此可以想见佛学内容的丰富，若就学术的角度，用很短的时间，把佛学的重点简介出来，首先须得了解上古时期印度＿文化的背景。提到印度文化，我们要有一个认识，印度上下数千年的文化思想，始终在宗教、哲学，与各宗教、各哲学的修行求证方法中徘徊演变，乃至现在的印度教，也不例外，所以印度全部的历史文化，也一直在宗教争斗、思想摩擦、阶级不平的状况下绵延续绝。虽然十七世纪以来，有外力的侵入，他们随时随地，仍然利用印度人宗教思想的矛盾，作为控制的法宝。

印度上古宗教的教义，与释迦牟尼先后同时的宗教及各派哲学思想，真如“天花错落，星罗棋布”，实在可作世界上“比较宗教”与“比较哲学”的蓝本，普通讲印度哲学，大约都以六师并举，以说明其六大哲学学派的情形，实际上在已经翻译的中国佛学中，动称异派哲学思想的，约有九十六种之多，虽然全体资料不够，但一鳞半爪，断简残篇，还是有很多宝贵的材料；只是现在国际间讲印度哲学或佛学，都受十七世纪后欧洲学派的影响。从来不重视中国佛学的资料，致使中外学者，一笔抹煞中国佛学的价值，非常可惜而且可叹。总之，上古的印度哲学与宗教，对于有主宰、无主宰、一元、多元、是心、是物等等的问题，已经无所不具，至于佛教，约当中国宋代中叶，因受异教侵入的影响，完全进入中国，成为中国的佛教，后来印度文化历史的转变，与佛教并不相干，这是应该特别说明，以免误解。

（二）印度上古的形势与国情

释迦牟尼的时代，约当中国春秋前期，关于他住世的准确时期，向来为古今中外学者所争辩的焦点，从世界文化历史的角度来说，在这个阶段，先后不出一个世纪，东方西方的历史演变，虽然都是一片紊乱，但却哲人辈出，蔚为奇观，中国有老子、孔子等人；印度有释迦牟尼的哲人僧团；希腊有苏格拉底、柏拉图等人，都是影响后来人类文化垂数千年之久的人。

当那个时期，我们的历史，固然为分封诸侯，建立地方王国的制度，可是还有中央一尊的周天子高高在上，君临天下；而印度正是数百个国家争权分立，并无一个一统天子的帝王局面，释迦牟尼身为王子，秉绝世的睿智，承受宫廷教养，少年博学多能，由于他亲身目睹当时印度的战争残杀，与观察生物世界弱肉强食的痛苦，要想为天下苍生寻求一个真正和平的途径，便毅然出家，追寻远古哲人的遗教，以求得到宇宙人生的真谛。他出家以后，参访过传统婆罗门教的修证方法，与其他各宗教、各学派出世苦行的修道生活，结果认为都是不究竟的学问，便独自经历一番苦行修证，从二十九岁出家，直到三十五岁才开始弘扬他的教化。现代学者，对他犹如对孔子一样，或有认为他是宗教的教主，也有认为他是哲学家或教育家，其实这些尊荣的头衔与地位，对于释迦牟尼都无所谓，一个真正的圣哲，决定会漠视世间的虚荣，他敝屣帝王的尊荣而不顾，同时又动称古佛与他佛，可见他并不想以教主自居，至于由他的教化而变为一个宗教，又登上教主的宝座，那都是后世再传弟子们的事情。我觉得所有宗教教主们，大多数都是抱着如此胸襟的，譬如老子被人拉上道教教主太上老君的宝座，又何尝是他“不知所终”，或骑青牛出函谷关的初衷呢！与其说释迦牟尼创立佛教而为教主，毋宁说，他裁集印度上古传统文化思想的大成，而阐扬其特立独行的文教精神，更为伟大而隽永有味。

（三）释迦出家成道对于人类世界的贡献

现在我们归纳释迦出家成道，与弘扬教化的要点，约有五个重心，分述如次：

1．建立师道的庄严

指导以慈悲为怀的君国之道。释迦考虑自己可以做一个不世的英雄，统治印度的天下，但英雄能够征服天下，不能征服自己；况且人类历史，始终向变道的途径演变，毕竟不能千秋万代保持一个永恒不变的王权；他要建立一种文化思想，可以做为万世的准绳；他要征服自己，达到成就内圣的要求，便要“离情弃欲，所以绝累”去出家求道了。结果他所愿得偿，建立了师道教化的庄严，赢得古今中外、千秋万世的敬仰，依照现代人惯用的经济价值观念来讲，他从事万代教化的价值，比他终身数十年为王称帝的价值，诚然不可以道里计。依循他所建立师道的

效果，在后来数百年间，便有印度名王阿育工的功绩出现，成为印度历史上文治最光荣的一页，相当于孔子学说，形成西汉初期的文治；但我说相当，并不就是同样，有关师道庄严的教化精神，与大小乘所有戒律的仪范，可与中国传统文化中的《礼记》，相互呼应，也是人类礼义与法律哲学的基本精神。唐、宋以来比较客观的学者，每引释迦与孔子比论，认为孔子若生在当时的印度，必如释迦的作为，释迦如生在当时的中国，必如孔子的行径，所谓‘东方圣人，西方圣人，此心同，此理同，其揆一也。”

2．破除印度传统的阶级观念

提倡平等及于众生。印度历史，自古至今，向来便有极其严格的阶级观念，通常所谓第一阶级的婆罗门（传统婆罗门教的僧侣），第二为刹帝利（传统掌握军权的武士），第三为吠舍（从事农牧商等人），第四为首陀罗（从事贱役者）。释迦成道以后，极力宣扬一切众生性相平等的观念，不但认为人类是平等的人类，而且认为凡有血肉与具有灵知之性的生物，乃至天人之际，一律称为众生，大家在本性的道体上，本来都应该是平等的，人果然不应该以非礼的恶意侵害他人，同时也不应该为自私而残害一切众生，人与众生，如如之性，本自平等，所以人人为善去恶可以成佛，一切众生与天人，为善去恶，亦可以成佛。这是儒家的思想，“民吾胞也，物吾与也”，乃至理学家所提倡的“人人可为尧舜”的观念，实为同出而异名，他教理的物我一如，众生平等的说法，可谓是耀古腾今、彻底平等的思想，同时他以身作则，在他亲身领导学者集团的僧侣中，无论出身贵贱，一律平等，唯德行而重。也许有人认为既说平等，就会流于是非不辨，善恶不分，这可不能误解，释迦说的是性（本）相（用）本体的平等，至于达到平等的境界，仍然须要善恶的分野，与为善去恶的修养，所以为除恶而向善，为去恶人而为众善的作为，正是莫大的功德，并不自相矛盾，这又与儒家所说的“汤武一怒而安天下”的意义，大有殊途同归的旨趣。

3．归纳印度上古传统宗教的轮回之说

而建立三世因果，六道轮回的生命现象论。由于“物我一如，性相平等”的根本观念，与为善去恶的方法，而达到“一如”与“平等”的境界，当然就涉及众生生命的来源问题，他用归纳的方法，并列生命的种类，大体约分为六道：所谓天道、阿修罗道（界于天魔之际）、人道、畜生道、饿鬼道、地狱道的六类。一切众生，由于思想与行为善恶程度的多寡不同，而互自沦为六道当中的生命现象，是能为善而生天，亦能为恶而变为畜生、饿鬼、乃至堕入地狱；但天如忘善动念为恶，亦可互变为阿修罗，乃至旁人他道，于是认为这个宇宙世间所有众生生命的异同现象，都由于心意一念之间的善恶而互变，相似于道家物化宇宙的理论（相似不即是全同）。故一念的善恶，与起心动念的行为，积微末而成为显着，便构成三世因果的理论；所谓三世，是指时间的过去、现在、未来，有过去的因，累积而成现在的果，由现在的因，累积而成未来的果，未来与过去，又如循环的无尽，所谓轮回，便是指此周旋动转的意义，于是便建立一个三世因果，六道轮回的学说体系，相同于《易经》的“积善之家，必有余庆，积恶之家，必有余殃”，以及“善不积，不足以成名，恶不积，不足以灭身”的道德因果观念。

4．开拓宇宙观与世界观

印度上古的宗教与哲学，凡是涉及形而上的问题，自然就会触及天人之际的探讨，虽然他们思想学说的终极，最后都自归入于天道，但各宗派所崇奉的天道，纷纭不一，于是便有一尊与泛神的冲突。释迦学说，归纳天人之际，而有三界的区分，所谓欲界、色界、无色界，统名谓之三界。欲界的天，包括上至日月以外，下及人与畜生、饿鬼、地狱，日月运行之际的天，仍属欲界之中。所谓欲界，是指这一界内的众生生命，都从欲爱（男女饮食）而来，广义的说：有色、声、香、味、触的五欲之乐；狭义的说：有笑、视、交、抱、触的行为。欲界之中，共有六重天界，其中所谓忉利天者，包括三十三天的分布，随时互易其主，在钦界中的人道世界，约分东南西北四洲（部分），我们人类的世界，是属于南瞻部洲的一部。这个世界的总名，叫做娑婆世界。娑婆，有堪忍、缺憾的两重意义。堪忍是指这个世界上充满缺憾，甚多苦难，而人与一切众生，不但能忍受其缺憾与许多的苦难，而且仍有很多的人们，孜孜向善，所以值得赞叹，如果世界上没有缺憾与苦难，自然分不出善恶，根本也无善恶可言，那应该是自然的完全为善，那就无可厚非，无所称赞了。欲界天人之中，各有主宰，超过欲界以外的，便是色界，色界的众生，但有情意而无欲，相视会心一笑，就会生出生命的成果，他有十八重天，属于修习静虑禅定境界众生所生的果位，色界的最高天，为色究竟天，有大自在天为其主宰。超此以外，便是无色界，计有四重天，为修习静虑得果者所生之处，但有意识，而无情欲的存在，统此三界之中，为其主宰者，又名为大梵天，由此简略说来，释迦区分天人的界限，约有六十重天，统名谓之三界，仍然属于六道轮回的范围。

这个三界的宇宙世界，是以一个日月所照的太阳系统为单位，由人间世上至日月，以及三界所属天中，时间的实际与观念，各各自有不同，例如月中一昼夜，等于人间半个月旧中一昼夜，等于人间一年，于是分别宇宙世界的时间，繁细到难以算数，总之，他的宇宙观是无限的、扩大的宇宙观．他的世界观，是以一个日月系统做为一世界的单位，累积一千个日月列系的世界，名为一个小千世界，累积一千个小千世界，名为一个中千世界，累积一千个中千世界，名为一个大千世界，他说如此三千大千世界，在这个无垠无限的宇宙，多至如河沙数量，不可计算，由此反观人间多欲众生的纷纷扰扰，真是渺小得可怜。释迦既说出三千大千世界的三界宇宙观，以统摄印度上古的各宗教与各派哲学的天人思想，开拓人智胸襟的领域，至于天文数字不可能及的境界，反之，分析物质微尘的精细，又深入到最后无形无相的微妙，因此使往古来今各派哲学思想的内容，实在难与其互比丰富与充实。

5．调和裁定形而上的本体论

印度上古的宗教哲学，与各派哲学思想，对于宇宙生命来源的争论，不但众说纷坛，莫衷一是

，而且各用因明（逻辑）的根据，建立学说的体系，但始终不离有主宰、无主宰、一元的、多元的、唯心的、唯物的范围。其实，综合古今中外世界人类文化最基本的探讨，仍然不外这些问题，几千年来的时间，全世界的人类，由宗教到哲学，由哲学到科学，对于人类自己切身的生命来源问题，仍在寻求、迷惘、争辩之中，看来真是人类文明的一大讽刺。

印度上古宗教哲学，对于宇宙人生生命真谛的追求，各自别有见地，各自别有安心立命的方法，而且都认为已经得到清净解脱的究竟法门。有的认为最后的灵性与大梵合一，便是至道；有的认为灭绝情欲与思虑，便是究竟；有的认为不用感觉而保持灵性的不昧，不用思想而不失灵知，便是大道；也有认为人死如灯灭，只图目前的享乐，就是真实；甚之，有人认为我已得到最清净的解脱境界的涅盘，凡此种种，不胜枚举。释迦宣扬教化，对于这些问题，作了一个调和裁定的结论，他认为宇宙万有生命的现象，都是因缘集合而生，其中并无一个能主宰的作用，缘生而起，缘尽而散，而宇宙生命最高（或最终、最初）的功能，是心物同体的；如果你用宗教的观念，从神圣的角度去看，也可以称他作佛、或天、或主、或神、或任何种种超人格化的神圣称呼；如果从理性的角度去看，也可以称之为性、或心、或理、或道、或法界等等称呼；倘使从人类习惯观念的角度去看，也可以称他为法身，为生命本源的无尽法身等称呼。总之，从体上来说，他是以空为体的；从相上来说，他以宇宙万有之相状为相的；从用上来说，宇宙万有一切的作用，都是他的起用。他譬如一个大海，海水起的波浪，便如因缘所生的宇宙世界，波浪上的泡沫，便如因缘所生众生各各形成的个别自身，虽然波浪泡沫现象各有不同，始终不离一个水的自性，但譬喻只限于比喻，譬喻并不就是本体的自性。

众生世界，因为不能证到自性本体的究竟，便舍本逐末，而各各执着自己的所见、所知处，认为那就是究竟，于是各依主观，形成世间的差别知见，其实，主观、客观，同属于思维意识的分别作用，思维意识的所知所见，自身本来就凭藉着身、物世界的因缘而起作用，它的本身便是虚妄不实，不足以定真理的有无，存在与否；只要人能从自心寂静思维意识上去做工夫，渐渐就可了知身心的作用，也如现象世界一样，变迁无常。虚妄不实，从此节节求进，层层剖析，尽人之性，尽物之性，达到身心宇宙，寂然不动的如如一体，不住于有，不落在空，便可证得宇宙人生的最初究竟。释迦又另命名它为“真如”、或“涅盘自性”、或“如来藏性”。“如来”，从广义上说，便是宇宙生命本体的别名。所以他认为说空、说有，都非究竟，唯一的方法，是达到身心寂静，再在此寂静中去求证，但它是“不可思议”的；所谓“不可思议”，是修证方法上的术语，认为不可用习惯的意识思维去思想、去拟议，便可以到达的，因此“不可思议”一辞，不可错作“不能思议”的误解。

（四）大乘佛教和小乘佛教0000

说到释迦学术思想的内容，也就是通常所谓佛学的概要，依照一般习惯，都以大乘、小乘来区分，中国的佛学与佛教，乃大小乘并列，而且比较偏向大乘，现在流行于西方的佛学，大多数只注重小乘，认为那是原始的佛教，尤其东南亚各国的南传佛教，大体都是以小乘为主的，以下先用比较简要的途径，从思想、实践、与求证方法三个项目来说明小乘佛学。

1．小乘的思想

有关分析身心而得的归纳名辞计有：五阴、三毒、六根、六尘、十八界等名相。

五阴：一译作五蕴。阴与蕴，都是代表阴暗与蕴藏的意义。五阴包括色、受、想、行、识五项。

色阴：包括有所表示的如颜色与长短、虚空，乃至无所表示的，如抽象幻觉等等，中文的色字，有时代表男女之色，但佛学中极少采用色字来代表男女色欲。总之，色阴，是包括物理与生理身体的四大种性，所谓四大，就是地大（坚固性的实质）、水大（流动性的液体）、火大（热能）、风大（气化）。受阴，指生理的感觉与心理的反应。想阴，指思维意识的思想作用。行阴，指身心本能运行活动的动能。识阴，指心灵作用的精神本质。

由人我身心与物理人事世间所起的心理基本罪恶，便有所谓贪、嗔、痴的三毒，隋唐以前旧译佛学，也有称为淫、怒、痴的。由三毒所生的差别罪恶，便有三种心理的罪过，即贪、嗔、痴；四种口舌的罪过，即妄语、恶口、两舌、绮语；以及三种身体的罪过，即杀、盗。淫。

佛学既概括人们身心的作用，叫做五阴，同时又分别身心与物理世界的关系，构成六根、六尘与十八界：

六根——眼耳鼻舌身意

六尘——色声香味触法

（此中唯有意的思维法则，属于心理的，余如身体所生的感触等等，都是属于生理与物理的作用。）

有关于人生观与世界观的，计有四谛，十二因缘：

四谛：即为苦集灭道四者。是说人生世界，一切皆苦，纯苦无乐，而众生无知，反取苦为乐；归纳其类，分为八苦，即生、老、病、死、求不得、爱别离、怨憎会、五阴炽盛等，这就叫做苦谛。因为众生自寻烦恼，以采集苦因而成苦果，误以为乐，这就叫做集谛。如欲灭去苦因苦果，达到离苦得乐，这就叫做灭谛。因此必须要以求证道果，升华人生而得达究竟的法门；这就叫做道谛。

并且以人世事物，一切都是变迁不定，根本没有永恒，所以名之为“无常”。人生一切，纯苦

无乐，因此名之为“苦”。一切皆空，所以名之为“空”。而且分析身心，乃至世界，其中毕竟没有我的存在，所谓世界身心，但为我的所依，并非我的真实，又名之为“无我”。因此综观人生世界，名为“无常”、“苦”、“空”，“无我”。

十二因缘：首先从无明开始，无明就有不明根本，不知其所来的意义，普通人们对于生命或心灵意识活动的泉源，都是一本糊涂，不明究竟，反之，就是明自觉悟而得其究竟了，可是一切众生，都从无明而来，所以姑且裁定以无明为开始的因。首因无明而发生第二相互关系的行，行就是动能的意思。第三因行而有识的作用，识是基本能思的潜力。第四因识而构成名（抽象的观念）色（实质的生理与物理）。第五团名色而生起眼等六根与色等六尘进入的现象。第六国六人而发生接触的感觉。第七因触而引起领受在心的作用。第八因受而发生爱欲的追求。第九因爱而有求取的需要。第十因取而现有的存在。第十一因有而成生命的历程。第十二因生而有老死的后果。复因老死而转入无明，又形成另一因缘的生命。

无明循前列循环因缘的次序，而互为因果，因此生生灭灭，如环的无端无尽，虚妄相续，建立一个幻化的人生世界历程的现象，同时，又用这一法则，说明物理的，与过去世、现在世、未来世三段时间中，生命延续的法则，扩而充之，又可用在对于时间、空间的解释。

总之，小乘佛学对于人生世界的观点，正如一般宗教相似，纯粹从出世思想的立场，看世界，是一个痛苦烦恼的世界；看人生，是一个悲观罪恶的人生，因此要求出离世间，要求解脱人生，而求得清净寂灭的涅盘道果；其行为思想，如中国道家的隐士，’其偏向有点类似杨朱，所以也为中国文化中另一类的精神相近，自然而然被承受下来而成为中国佛学的一部分。

2．小乘的实践

以持戒、修定、修慧为次第三学的基础，终于达到解脱，与解脱知见的究竟。所谓戒律，有出家的男众与女众，不出家在俗的男众与女众种种项目的差别，基本戒条，也就是人类公认的不杀、不盗、不淫、不妄语等等的美德。是以戒律的作用，与中国文化的《礼记》精神：非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动，极其相似；其他细节条文，有关于仪礼，以及防微杜渐的操守，又与墨子的素丝染色之叹，与节俭其行、高尚其志，互相类似，除了其中一部分，因时因地的异同，尚有可议之外，实在是澡雪精神、砒项操行的道德准绳。

3．小乘的求证方法

以禅那为主。梵语“禅那”，有译为中文的“静虑”，但静虑是从大学的知、止、定、静、安、虑、得的取义而来，且又稍有出入，禅那包括瑜伽与观慧，是一种变化气质，锻炼身心的方法，大乘的禅定，与后来中国佛教禅宗的禅，又有异同。禅那的方法，有从一心一德的信仰坚定入手；有从生理的安那般那（调理出入呼吸）入手；有从洗心休息入手；有从心理的观念意思入手，有从念诵秘文入手，所谓方便法门，不一而足，综合其修证工夫程序的分类，不外四禅八定，又称为九次第定；四禅包括四定，统名为四禅八定，加上得阿罗汉极果的灭尽定，更名为九次第定。

初禅，心一境性、定生喜乐：所谓心一境性，就是指从某一种方法入手，初步到达心境宁静，统一精神与思虑，集中一点，没有另一纷杂的思念歧差，渐渐引发生理上生命本能的快乐——不同平常欲乐的感觉，与心理上无比的喜悦——不同平常情绪上的欢喜。由初步入手到达这个过程之中，便已经历一般所说打通气（生理本能的活动）脉（神经系统）的程序，才能到达心境宁一的境界。二禅，离生喜乐：再由此进修，心境的宁静，更为凝固，喜乐的境界，更为坚定，有脱离身心压力苦恼的觉感。三禅，离喜得乐：由前所引发心理上喜悦的经验，已经熟悉而安谧，成为异乎平常的习惯，唯有乐境的存在。四禅，舍念清净：以上三个禅定的过程，仍有感觉意识的作用存在，到了四禅的程度，舍除感觉而达到无比寂静的境界，才为究竟。除了这四种禅的境界以外，有四种定境：色无边处定，是在光景无边的情况中，得到身心的宁静。空无边处定，是在空灵无际中，得到宁静。识无边处定，是在从未经验的精神境界中，得到宁静。非想非非想处定，是为超普通感觉知觉的境界中，得到宁静。所谓非想，就是说不是意识思想的情况，非非想，是说并非绝对没有灵感的知觉。至于最后一种阿罗汉境界的灭尽定，是超越平常言语文字的境界，勉强用比喻来说，等于天人浑合，与无边无相的虚空合一的境界。所以小乘最高成就的阿罗汉们，每每到了住世寿命已尽的时候，而预知时至，显现神变，终于“灰身灭智”自称：“我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有。”便泊然寂灭。

由于以上的简介，大概可以约略窥见小乘佛学的情形，他先由学理思想，对于理论上的了解，从实践绝对道德的戒行作起，到达求证禅定而得解脱，其最终的目的，认为可以脱离这个世界生死的轮圈，永远得到住在绝对寂静清虚的道果之中。事实上，这个清虚寂静的道果，是否就是宇宙生命的究竟？是否真能可以解脱生死的轮回？从大乘佛学的观点上看来，都是很大的问题，同时，禅那的境界，释迦也曾说过，这是一种共法，所谓共法，并不是佛法所独特专有的，凡普通世俗的人，与其他宗教，异派学术的人，只要深明学理，努力修证，都可以做到类似的定境，并非究竟了义的法门，他们只知厌离世间，自求适意，解决生命之流的分段作用，自己便认为已经了脱生死，住在寂灭清静的境界上，只是落在偏空之果，等于逃避世间的自私隐士，是一种彻底个人自由的实行者，后来中国的禅宗，称之谓“担板汉”或“自了汉”。所谓担板，是说他用一个肩头背了一块木板走路，只能看到一边而已。

4．大乘的思想

中国的佛学，向来是大小乘兼修并具，显教密教通行不悖的，尽管从大乘佛学的立场来看小乘，并非究竟的佛法，但学习大乘，仍然须以小乘的戒、定、慧三学作为基础，不但如此，如以

乘道来说，中国佛学，等于有五乘的阶梯：第一人乘，学佛先要从做人开始，凡人伦道德，应该注重的事，都须一一作到，以期达到为善去恶，而止于至善的境界。由人乘升华，可以达到第二天乘的进修，天人是从做人的至善而生。第三为小乘的声闻乘，包括厌离世间，修习四谛——苦、集、灭、道的小乘行者。超此以上，便为第四的缘觉乘，从十二因缘的原理，观察世间的缘聚缘散，缘生缘灭，便遗世独立，超然物外的小乘行者。第五才为大乘的菩萨道，所谓“菩萨”，是梵语“菩提萨睡”（觉悟有情）的译音，它包括自利、利他以及佛果的自觉、觉他、觉行圆满的意义，如用中文直译的意义来说，菩萨便是“觉有情”，又名为“大士”或“开士”，用现代语来说，便是多情的慈悲救世的得道者，后来中国文学上有“不俗即仙骨，多情乃佛心”的句子，实在是辞藻美丽的恰当写照。大乘菩萨道，复有三种行径：（1）先求自利，如从小乘出世修行等入手。等到自利成就，才来利他。（2）先为利他，后求自利。（3）自利、利他同时并进。总之，大乘的行为，是身人世而心出世的，是以济世救众生为基础的，是可以牺牲自我而救世救人的大乘的观看一切众生，都是与我同体而发生慈悲的愿力，大乘的慈悲利物，是无条件，无要求的，绝对的自发自觉的救世心肠，综合以上两个观念，便名为“同体之慈，无缘之悲”。

大乘思想的体系，是扩充小乘戒、定、慧、解脱、解脱知见的法门，构成六度（六波罗蜜）或十度的层次。所谓六度：（1）布施。大乘思想是以布施入手的，因为一切众生，都是从自我自私的贪求，而造成苦果，大乘以尽其我之所有，我之所属，彻底作为布施，以满足众生的欲望，以感化众生的悭贪。布施又分三种：一为外布施，即以财物身命等做布施，又名财布施，以知识学问智慧等作布施，为法布施，二为内布施，使自己内心放下一切贪欲的心，三为无畏布施，给一切众生以平安、安全、无恐怖、精神上的支持与保障。（2）持戒。从不杀、不盗、不邪淫、不妄语开始，至于起心动机，无一非戒律，大乘的戒律，不但是行戒形戒，实际上，完全为诛心之论的心戒，例如为善的动机而为求名，即犯大乘菩萨之戒，其中运用之妙，实在不是片言可尽。（3）忍辱。简单地说大乘忍辱，有两句话，已可概其大要，即“忍人所不能忍，行人所不能行”，统统为了慈悲救世而出发，而且要做到内心了无忍辱的观念存在，才算忍辱。

（4）精进。就是随时随地，勤奋努力求证的恒心，所以精进，与前面的布施、持戒、忍辱、与后面的禅定、般若为伴侣，无论进修哪一度门，都是须精进不懈方可，它是积极的为善，不是消极的等待为善。（5）禅定。包括小乘四禅八定与九次第定的内容，扩而充之，至于动中、静中，在内、在外，无时、无处、无一而不在禅定中的境界，上至上升天堂而享乐，下至下人地狱度众生，都要刹那不离禅定以自处。（6）般若。般若为梵语，如用中文的译义，等于智慧，但中文的智慧，往往与聪明相通，聪明在佛学上，被称为“世智辨聪”，是由于感官的灵敏，和耳聪目明而来，并不足以代表般若内涵的智慧。般若的智慧，有五项内义：一为实相般若，是证悟宇宙万有生命的本体，与心性根源的智德。二为境界般若，是由心性本能所生起的各种差别境界，包括精神世界的种种现象。三为文字般若，是由智慧所发出哲学的文学，与语言的天才。四为方便般若，是智慧运用的方法，包括所有学术知识的范畴。五为眷属般苦，概括由前五度而来的道德行为的德性。以上自布施到排定五个次序，都是大乘的励行至善之德的基本，由力行善德而至于自启其牖，达到般若智慧成就的极果，所以大小乘佛学的最高成就，都是注重智慧的解脱、智慧的成就，并非盲目的信仰。复由六度成就的扩展，作为利世利人的人世辅翼，便有另外四度的成立：（7）方便善巧。精进自利利他的方法。（8）愿。是对众生永恒无尽的慈悲愿力，所以大乘菩萨为发愿拯救世间，便有“虚空有尽，我愿无穷”，“地狱未空，誓不成佛”的坚誓名言。（9）力。由坚贞不拔的誓愿生起自利利他的伟大愿力。（10）智。终于达到“自觉觉他、觉行圆满”而成佛果的大智度门。

5．大乘的实践

大乘菩萨道的思想学术，开拓小乘厌离世间的思想，化为积极人世的精神，不但要以出世的心情，跳进人间的火坑地狱去救世救人，而且要救一切众生；不但要度化善人，而且要度化恶魔；不但赞叹笃信佛道真理的善男信女，同时也赞叹凡是具备这种同一真理、同一原则的异宗外道，虽然对于最高见地因有差别而形成说教的方式各有不同，只要是同具慈悲觉世的心肠，认为即同于大乘菩萨道的同行善友，这种以与世无争的出世心情，毫无条件而人世救众生的自愿，正如后世佛教所用的标记“莲花一样。“莲花”是纯净无污的“圣洁”之花，但它却不生长在高原山顶之上，它要在拖泥带水的秽污烂泥中开花结果。因此讲到大乘所实践的戒律，每每以八万四千条来形容它的繁细，但这非一定的数字，只是表示众生界善恶心理的差别变相，在一念之间，便有八万四千种的差失，由此可知所谓大乘戒律的根本精神，在于心戒，凡是“动心忍性”，起心动念之间的内在动机，有一毫是恶念，或以自私自利而出发，便是违犯菩萨的戒律。唐、宋以后，中国内地所用的菩萨戒，是以《梵网经》为基本，边区西藏地方所用的，是《瑜伽师地论》的菩萨戒为基本，但这两种戒本，都是原理原则的建立，运用之妙，仍在一心。其中有大部分原则二相同于儒家圣贤君子之道，与有道之士的行谊，如与中国传统文化五经中的《礼记》的《儒行》、《坊记》、《表记》、《学记》等篇参照来读，便可了解释迦佛对于人类德行风规的伟大建立，实在令人肃然起敬，油然具信，与其说它是宗教的戒律，毋宁说是人类教育哲学的最高守则。由此可知大乘实践的精神，又迥非小乘戒律可以范围，所以唐、宋以后中国的佛教，采取大小乘戒律并重的方向，尤其偏向于大乘戒行，与南传佛教，大有异同之处，这也足以说明：我们过去的文化传统，不是冒然接受佛学，是先要通过儒、道等学术思想的尺度去秤量，然后才确定其价值而皈依膜拜的。虽然如此，我们若拿大乘菩萨的牺牲自我，专为救世而高尚其志的精神来讲，当然是天人仰止，无可非议，然而实践其道，谈何容易，墨子的摩顶放踵以利天下，早已有人说他“陈义太高”，何况能舍头目脑髓，而有过于墨子者，所以后世笃信儒家学者，便提出“亲亲、仁民、爱物”的仁爱次序，认为才是比较近于人情的救世思想，因此便又有儒、佛行谊争辩的学案。总之，“高山仰止，景行行止”，虽然

是高不可攀，远不可及，但取法乎上，也是教化必具的需要。平常有人问我是不是佛教徒，我的答复是：“我无资格做个佛教徒”。有人问我怎样才叫做大乘菩萨？我的举例是：当一个人；在大海茫茫，遭遇台风巨浪而垂死须臾时，你只有一个救生工具，还是诚诚敬敬的送给旁人，当你在患难中，饥饿到九死一生，你有一碗饭，而先送给同饥的旁人，如果有这种心肠，无论你有无信仰，或信仰不同，一律都是菩萨的行径。

大乘佛教中有一个故事：“一位孝子向一位修道的菩萨求救，要求他施舍眼睛，作为医治他母亲的药物，而这个菩萨，毫无吝惜地把左眼挖给他。但那位孝子说：你太快了，弄错了，我是需要你的右眼，才能医治我的母亲。这个菩萨听了，迟疑一下，再把右眼挖给他。这个孝子便说：不用了，因为你有迟疑不舍的心，这个眼睛已经作药不灵了。”

我们听了这个故事，便可了解牺牲自我，救世救人的行为，是如何的难行！不过，在这个芸芸众生的世间，有不少“慷慨捐生、从容就义”，以及许多舍己为人的事，各色各样，或大或小，却到处自然地充满着大乘菩萨的精神，不能因为他无宗教的信仰，或信仰不同，便认为不是菩萨。至于菩萨戒律的理论基础，明辨是非善恶的动向与方法，尤其精神，如果滥用这种精神，不但于世无补，于人于己无利，甚之，适得其反，那要另当别论了。

6．大乘求证的方法

关于实践大乘菩萨道的程度次第，分为十位阶梯，佛学的专有名辞，便叫作“十地”，在未到达“初地”以前的，还有四个序位，包括四十位的等差。确定“十地”的程度差别，主要在于扩充慈悲心量，以达穷理尽性的极则，配合前述十度的程序而定地次，但这仍属于“见地”的一面，同时还须要有实际工用（工夫与德行）方面的禅定境界，相辅为用，以期达成见证圆满大智大觉成就的佛果。其实，小乘所用求证方法的四禅八定与九次第定，也是大乘的共法，由扩充慈悲心量而达尽人之性，尽物之性的极限，这是大乘菩萨菩提心的慧学，属于“见地”的功德，同时须要配合禅定修证的境界，这是大乘菩萨的实证，属于工夫的“功勋”。但耽着禅定之乐，舍弃大慈大悲的菩提心，或不求“见地”的精进而达到佛果，这是菩萨的堕落。总之，大乘行持修为的原则，是以救世救众生的大愿为其中心守则，以即出世而人世，心自解脱的大智慧成就为究竟，所谓“生死涅盘，犹如昨梦。菩提烦恼，等似空花”。方是大丈夫功成愿遂，无欠无余的天人师也。

此外，大小乘佛学各部主要经典，都以问答的体裁，或记录佛语的方式，反复详尽地说明人生宇宙的真谛，或先从身心寻探而上穷法界（包括宇宙的佛学名辞）的究竟，或从法界（宇宙）的本体自性而分析到身心，而始终不外于求证解脱的目的。隋、唐以后，中国佛学，包括西藏地区的密乘佛学，都自建立一种整理批判的系统，故有天台宗、华严宗、密宗的分科判教而产生中国佛学的体系，虽然各从不同角度的观点研究佛学与佛法，但基本的原则与宗旨，仍然不致分歧太甚，例如：《华严》、《圆觉》等经，是由法界自性的本体而说到身心。《楞严》、《金刚》等经，是由反穷身心而溯源于法界自性。《法华》、《涅盘》等经，是说心、佛、众生，性自不异，只在迷悟之间的一念而转。《大日》、《密乘》等经，是说真妄不二，即假证真的诚依信立。后来一般习惯，又以释迦过后的后期佛学性宗的谈空，与相宗的说有，总为类别，以般若、中观等学为性宗“毕竟空”的纲要，以唯识法相等学为相宗“胜义有”的枢纽。于是欢喜简捷明了而厌于分析的，便宗奉般若的空、与禅宗的说法融会，欢喜审问而注重逻辑思维的，便宗奉唯识的有、而构成佛学的思致庄严，而与近世传入的西洋哲学、心理学、逻辑等学科，不但可以趋向融通互注之途，而且大有要以唯识含融整理西洋哲学而加以批判的趋势。不过，这个途径与目标，尚在开步走的阶段之中，如何融会东西文化于一炉，使其重新铸造为一新的光明远景，尚有待于现代青年学子与将来的人才去努力完成。

三、禅宗概要

禅宗，是释迦牟尼佛教的心法，与中国文化精神结合，形成中国佛教，融化古印度佛教哲学最精粹的宗派。

在佛学中，“禅定”是大小乘共通行持修证的方法，“禅定”的原名为“禅那”，又有中文的翻译为“静虑”，后来取用“禅”的梵文原音，加上一个译意的“定”字，便成为中国佛学惯用的“禅定”。禅宗，虽然不离于禅定的修证，但并不就是禅定，所以又名为心宗，或般若宗。心宗是指禅宗为传佛教的心法，般若是指唐代以后的禅宗，注重般若（智慧）经，与求证智慧的解脱。近世以来，欧洲学者，又有名为达摩宗的，为从印度菩提达摩大师到中国首传禅宗而命名的。

讲到禅宗，自第二次世界大战以后，日本的佛学家们，由于政府的支持，努力向欧美宣扬佛教文化，而且特别宣扬禅宗，因此，现在在欧美各国，提到禅宗的禅学，已成为最时髦最新颖的学问，可是对于禅宗宗祖国的中国，却被遗忘，甚至于轻视，这种现象的造成，实在使我们的心情有难言的沉重，虽为时势使然，岂非人事哉！

但目前在国内外（包括日本）所讲的禅宗，它的偏差趋势，愈来愈有距离，因此，外国人有认为披头（Beattles）嘻皮（Hippie）等等运动，都是“禅”的启示，站在中国文化的立场来讲，实在是莫大的误解。严重地说，也是我们东方文化自取其屏的污点。关于现在所谓禅宗的误解，约有六类：

第一，首先是由禅学名辞的成立：禅宗本来是注重于身心行为的实证，与工夫与见地并重，自从一变而为禅学以后，禅宗便成为一种学术思想，可以与行为及工夫的实证脱离关系，于是谈

禅的“口头禅”之风，便大为流行，造成倒退历史，大如两晋的“玄谈”现象。殊不知自隋、唐之际禅宗建立后，历唐、宋鼎盛时期而经元、明、清为止，时间一千余年，地区包括东亚及东南亚各地，禅宗宗风果然大行，有资料可见者，不过两千人左右，而习禅真有成就，亦不过三、四百人。何况其中有大成就者，还寥寥可数，何尝是随时有禅，到处有道呢！况且是真实的禅者，除了生活与言辞的机趣以外，其德行修证工夫，都是顶天立地的大丈夫行径，又何尝是徒托空言，而不见之于行事之间的谈士，不过谈谈禅学，总比埋没禅宗聊胜一筹，亦未尝不是好事。

第二，由于东方学者们偏爱老子、庄子思想文学的哲学境界，于是承虚接响，便认为禅宗是受老庄思想的影响：换言之，所谓禅宗，就是融会老庄思想的道家佛学而已。其实，禅宗与佛学，很多名辞语句，都借用于老庄与儒家的术语，但那只属于借用而已，禅宗本身的精神，并不因为借用老庄的名言，就认为是老庄或道家思想的加工改装，譬如我们翻译中国文化或佛学，在某些地方，必须要借用外文的宗教哲学的术语，但只能说有类同可通，并不能说这就是外文某一宗教哲学的思想，又譬如我们使用台币，只在某种环境中，借用美金单位做计算的代表，不能说我们就是使用美金的国家。

第三，采用掉宗教授法中的机锋转语，成为变相的高度幽默或讽刺：凡是出言吐语，在模棱两可，可解与不可解之间的语句，认为便是禅境，这实在误人不浅。

第四，认为冥心闭目的静坐（俗名打坐）或沉思默想便是禅宗：于是所谓旁门左道者流，也济济多士，互相标榜如此这般便是禅宗，所以报纸小广告栏内的各种禅功传授，也便应时而生，成为时髦生意了。

第五，最近美国青年，流行服用一种L.S.D.的幻想药，弄得疯狂浪漫，行为不检，思想虚玄，认为这便与禅宗工夫有同等效力的禅定之药：美国政府虽然禁止出售，而暗中买卖，仍然风行一时。这种药物，本来用于精神病的治疗测验，但一变而与禅宗结合，这真是莫大的笑话。

第六，自第二次世界大战以后，印度的瑜伽术普遍传播到欧美各国：瑜伽强身工夫，也很注重打坐（静坐），于是把催眠术的自我催眠，与瑜伽炼气炼脉的工夫交错，便认为这就是禅，鱼目混珠，指鹿为马，实使不明究竟者，难以分辨。

（一）有关禅宗的史迹

教外别传的禅宗：禅宗在佛教佛学之中，素来被称为教外别传的法门，历来相传，释迦在灵山会上，对着百万人天，默然不说一句话，只自轻轻地手拈一枝花，普遍地向大众环示一转，大家都不了解他的寓意，只有大弟子摩诃（意译为大）迦叶，会心地展颜一笑，于是释迦便当众宣布：“吾有正法眼藏，涅盘妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。”这便是禅宗的开始，后来由迦叶尊者为印度禅宗的第一代祖师，阿难为第二代祖师，历代相传，到了第二十八代菩提达摩大师，正当中国南北朝时代印度佛教衰微，大师谓东土震旦冲国），有大乘气象，所以便渡海东来，先从广州上岸，与南朝的梁武帝见面，梁武帝是当时笃信宗教的皇帝，不但虔信佛教，同时也崇尚道教，所以一见达摩大师，便问：“我修造了这样多寺庙，做了许多的佛事，你看有什么功德？”恰好达摩大师以传佛心印，肩负宣扬正信佛教的心法使命，便老老实实答复他说：“并无功德，此但人天小果，有漏之因，如影随形，虽有非实。”同时又说：“净智妙圆，体自空寂，如是功德，不以世求……”等语，因为彼此话不投机，大师便渡江北去，寓止嵩山少林寺，面壁而坐，终日默然，人莫之测，后来传付心法和衣钵给中国的第二代祖师神光，这便是达摩大师东来，为中国禅宗初祖的公案。

唐、宋以后，有些研究佛教学理的学者，对于禅宗修证法门，并不了解，甚之还抱有歧视的心理，便对于禅宗拈花微笑教外别传的历史，啧有烦言。到了现代，更有人不信这些宗门故事，乃至连带对达摩大师传法的怀疑，认为都是中国和尚所捏造，所谓禅宗，是中国佛教的革命派，而且是初唐时代，六祖慧能的小弟子神会（又名荷泽）所独自造成。对于这个问题，既然有人提出，不妨稍做说明：这种观念，如果是基于爱好中国文化传统的心理出发，认为好的学问，都是中国人创造的，因此便否认禅宗传统的传说，那也情有可原，倘使是基于有反传统习惯的心理，对于任何问题，都喜欢唱反调以鸣清高的习气，那便有憾于“多闻阙疑，慎言其余”的原则。其实，对于教外别传的禅宗历史资料的怀疑，宋代王安石果然提过确有其事的证明，但证件已经遗失，而且也并非有力的证据，可是，若遍读过佛经，便可在佛经中找到许多旁证，因过于烦多和太过专门，暂此恕不多述。总之，凡处事与作学问，“多见阙殆，慎行其余”，但抱存疑的态度。提出问题以求解答，不做过分的武断，那是最高明的处理。

中国禅宗初传的精神：自达摩大师面壁默坐在少林寺里，有人问他，你到中国为了什么？他的答复，是寻找一个“不受人欺”的人，这句话的意义太深了，试想谁能做到自己完全不受古今中外别人的欺骗呢？况且我们有时候，实在都在自己欺骗自己的途上迈进，倘使一个人真能做到不受一切欺骗，纵然不是成圣成佛，也是一个不平凡的人，大概只有上智与下愚不移的人，才能做到吧！

有一位洛阳的少年姬光，博览经籍，尤其善谈老庄。可是他每自遗憾地感叹说：孔子、老子的教化，只是建立人文礼教与世风学术的规范，《庄子》、《易经》的书，虽然高推玄奥，但仍然未能极尽宇宙人生的妙理，于是便放弃世间的学问，出家为僧，更名神光。从此遍学大小乘的佛学教义，到了三十三岁时，回转香山，终日宴坐（相同于静坐）了八年，后来慕名求道，遂到少林寺去见达摩大师，可是大师时常面壁端坐，并不加以教诲，神光便暗自心想：古人求

道，敲骨取髓，刺血济饥，发布掩泥，投崖饲虎；在人心纯朴的上古时代，尚且如此，我又算得了什么？于是便在寒冬大雪之际，彻夜立正侍候在达摩大师身旁，直到天明，地下积雪已经过膝，可是他侍立愈加恭敬。（后来宋代儒林理学家的程门立雪故事，便是这种精神的翻版。）达摩大师这时乃回头问他：你彻夜立在雪中，为求什么？于是神光痛哭流涕地说：惟愿大师慈悲，开示像甘露一样的法门，藉以广度众生。但达摩大师却以训斥的口吻说：请佛无上的妙道，要经历无数劫的精勤修持，经过许多难行能行、难忍能忍德行的锻炼，那里就凭你这样的小德行、小智慧，以轻忽侨慢的心情，便欲求得真正的道果，恐怕你白用了心思啦！神光听了这番训斥，就当下取出利刀，自己砍断了左臂，送到大师的前面，表示自己求道的恳切和决心。于是达摩大师认为他可以为担当大任的法器，又为他更改法名叫慧可。神光便问：请佛心印的法门，可以说给我听吗？大师说：诸佛心法，并不是从别人那里得到的！（注意，这句话是禅宗最重要的关键。）他听了又问道：我心不得安宁，请大师为我说安心法门。大师便说：你把心找出来，我便为你安心。神光听了这话，当时便怔住了，良久，方说：我找我的心在那里，了不可得啊！大师又说：对啊！这便是你安心的法门啊！并且又教他修持的方法，要摒弃一切的外缘，做到内心没有喘息波动的程度，歇下此心犹如墙壁一样，截止内外出入往来的妄动，那么，便可由此而人道了，后来又吩咐他要以《楞伽经》来印证自己修悟的工夫与见地，这就是“达摩大师在中国初传禅宗，传授二祖神光”这一公案的经过。

现在我们根据以上初传禅宗的授受故事，分作三个问题来说明：

1．禅宗所谓的“教外别传”

并不是根本不要佛学的经教，别有一个秘密或微妙的传授，因为全部佛学经教的学理，都是为了说明如何修持求证的理论与方法，所以执着经教学理的人，往往把教理变成思想，反而增加知识上的障碍与差歧，并不能做到即知即行，同时证到工夫与见地并进的效果。所以教外别传，只是为表示对普通佛教佛学教授法的不同，却不异于教理以外，特别有个稀奇古怪的法门。例如二祖神光，在未出家以前，本来就是一个博学多才的少年，出家以后，以加上贯通大小乘佛学的教理，他在知识方面，显然非常渊博而充实，并不须要什么，只自反求己心，就会怀疑知识的学问，真正用来安身立命，便会觉得完全是两回事了。所以他要放弃知识的教理，但求实际的证悟，但等到真正悟到实际的真谛，对于所有知识学问的根本，自然而然就融会贯通，豁然明白其究竟的道理了，所以后来禅宗的伪山灵佑禅师便说：“实际理地，不着一尘。万行门中，不舍一法。”就是这个道理。因此，我们对于佛学教理的“教”，与教外别传禅宗的“宗”，做一概念的结论：“教”，是教导你如何修行证果；“宗”，是我要如何求证修行，宗与教，只在教导方法上的不同，并不是目的有两样。

2．禅宗的禅

并不是注重机锋转语的口头禅，禅宗不离禅定修证的工夫，以期达到明心见性成圣成佛的极果。例如二祖神光，未见达摩大师以前，便已游心《易经》、老庄的道学，而且经过严格的心性修养锻炼，曾经在香山静坐了八年，对于动心忍性的绵密反照工夫，早已有了相当的根基，拜见达摩大师以后，大师不但不立即加以教导，反而用难堪的态度与过分的言语刺激他，如果他是一个无实际修养工夫的人，纵使不是饱以老拳，至少也会拂袖而去，但是他反而愈加诚敬，甚至断臂求道。就凭他这种精神，我们变更子夏的一句话说：“虽曰未人道，吾心谓之道矣！”亦未尝不可，所以他问达摩安心之法，大师只叫他“将心来吾为汝安？”他便能在“觅心了不可得”的领会下而悟道；后世研究禅宗，动辄抓住禅宗为言下顿悟，立地成佛的话柄，好像只要聪明伶俐，能言善道说一两句俏皮话，立刻就算悟道，完全不管实际作学问与作工夫的重点，这当然会落在我其谁欺！欺人乎！欺天乎的野狐禅了！不然，就想自己不用反省的工夫，只要找一个明师，秘密地传授一个诀窍，认为便是禅宗的工夫，“敝帚自珍，视如拱壁”，这又忘了达摩大师所说的：“诸佛法印，非从人得”的明训了，近代谈禅，不是容易落于前者的空疏狂妄，便是落在后者的神秘玄妙，实在值得反省。

3．达摩大师初传的禅宗

除了二祖神光，是亲受衣钵，继承禅宗道统以外，同时还有几位后学传人，他们也都有心得，不过才德气魄，略逊神光而已；达摩大师除了传授心法以外，同时还要神光以《楞伽经》印心，由此可见教外别传禅宗，并不离于教理以外。《楞伽经》，果然为达摩大师吩咐神光为禅宗的印心宝典，但在大乘佛学的法相（唯识）宗，也认为是“唯识”学的主要经典，它提出以“无门为法门”的求证方法，并且说明以顿悟与渐修并重，同时把心法的体用，分做八个作用，便成为眼识，耳识、鼻识、舌识、身识等前五识，再有第六的意识，第七的末那识，第八的阿赖耶识等，所谓一心八识的分析，旧注识有识别、分别的作用，也就是包括感觉、知觉与精神活动的功能。第六意识，又分有明了意识与独影（又名独头）意识的两重，所谓独影意识，相当于现在心理学所说的潜意识的现象。第七末那识是意根，也就是自我与生命俱来的元始知觉，本能活动的意识。第八阿赖耶识，是包括心物一元，精神世界与物理世界同根的心注的根本。由此可知禅宗所谓的明心见性，与顿悟一心的心，不仅是心理上平静的心，实在是要彻底透过宇宙身心的根元，才能了知“三界唯心，万法唯识”的真谛。

《楞伽经》的大略，就是“唯识”学所谓的五法（名、相、分别、正智、如如），三自性（依他起、遍计所执、圆成实），八识（已如述），二无我（人无我、法无我）纲要的发挥。总之，《楞伽经》的教理，最重分析的观察，细人无间而透彻心性的体用；禅宗的方法，归纳学理，注重一心修证而融通教理的工夫，所以后世禅宗便流传一句名言：“通宗不通教，开口便乱道。通教不通宗，就如独眼龙。”其实，这个意思，也就是《楞伽经》内所说的宗通与说通的翻版言句而已。近来有人提出六祖以前的禅宗，名为楞伽宗，以此作为有别六祖以后禅宗的界说，实在是因为不明真正禅宗心法所致，未免画蛇添足，多此一举。达摩大师在传付二祖神光的时候，曾经预言说：“吾灭后二百年……明道者多，行道者少。说理者多，通理者少。”所

谓《楞伽》经义，便成为名相之学而流传为说理的思想而已，殊堪一叹！况且有人引用《楞伽》的一段渐修经文，证明达摩大师所传是渐修的禅，却不管下文顿渐并重的一段，实在是鲁莽灭裂之至。

（二）初唐以前禅宗开展的影响

达摩大师自南朝梁武帝时代，渡海东来，居住中国的时间，约有二十年左右，除了传授禅宗心法与中国的少年高僧神光为第二代祖师外，与神光同时从学的，还有道副、道育、及比丘尼总持，与期城太守杨囗之几位弟子，虽然他们不是直接继桃禅宗的道统，但秉承禅宗的破相离缘，直指人心，见性成佛的宗旨，并无二致。他们当然也同时展开弘扬禅宗教化的工作，因此在南朝梁、陈、隋之间，便辗转影响南岳慧思禅师笃实修行《法华经》般舟三昧的禅定工夫，由此而高唱指物传心人不会”的真指心禅，后来他的弟子智者（智[岂页]）禅师，秉承他的衣钵，创立三种止观的天台宗修行法门，继晋朝慧远法师建立净土宗以后中国佛教的另一宗门；取小乘禅定的方法，揉集大乘教理的精思慧观，撮取禅宗的直指人心，见性成佛的要点，而形成一大套系统，完整佛学的理论，开创一系列修证工夫的实际渐修法门。于是自陈、隋之际开始，经历唐、宋、元、明、清千余年来，凡知识分子的士大夫，读书人，爱好形而上道、而又不肯舍弃世间与爱好学问的人士，都是从事天台宗止观禅定的修法。而且也有拿它与禅宗混为一谈的，例如唐代的名士梁肃，便是天台学者的翘楚，他如白居易、陆放翁、苏东坡、王安石等，以及宋代初期理学的大儒们，无一不从天台止观禅定工夫打过滚来，明代名儒王阳明，开始所学的排定，也是天台的止观工夫，清代的名士龚定庵，不但有推崇天台止观禅定的专文。而且还极力排斥禅宗的不是。现在我顺便提出这个问题，贡献给研究讲述中国文化史，与中国哲学史者注意，使大家对于隋、唐以后中国哲学中禅宗所发生的影响，以及天台宗与历代士林学者的莫大因缘，得以严整分别止观禅定与禅宗心法的异同，了解渐修与顿悟争论的关键。过去一般研究中国佛学或哲学的老师宿儒们，每因碰到中国佛学，与中国佛教宗派的内容，便受其繁多漫浩的学术思想所威胁，茫然不知所向，因此，下手错乱，只把唐代禅宗的南顿北渐之争，作为这个问题的中心，显然是有偏废与迷失的遗憾。

其实，自隋、唐以来，到初唐百余年间，由中国禅宗的二祖神光以次，除了单传禅宗道统的五代祖师以外，与神光同学于达摩大师的，还有三人。与三祖僧璨同时并列，系属于神光禅师的传承，相传六代，知名大师共有十七人。与五祖弘忍同时并列，系属于道信禅师的传承，计有一百八十三人。与六祖慧能同时并列，属于弘忍禅师的传承，计有一百零七人。至唐初禅宗第五代祖师时期，其中凡彰明较着，留有资料可征者，都是散处四方，各以师道庄严，影响朝野社会，唐代中国佛学，华严宗的建立，又与禅宗的传播有关。自武则天王朝以后，所谓北宗神秀禅师以次的弟子们，便有好几位。虽说南宗的禅，自六祖慧能以次，称为禅宗的正统，但只属于禅宗道统传承的世系问题，却不能引此便作为禅宗在唐代对中国文化哲学思潮所发生影响的绝对根据。因此，我认为要讲禅学，必须要真正学过禅宗，在禅的工夫与见地做过实际工夫，然后方可谈禅，要讲禅宗的学术史，或中国哲学，与中国佛学史，更应该了解全貌，不可以偏概全，执一而言。

讲到中国禅宗的第六代祖师慧能和尚的公案，这是谈禅与讲中国哲学思想史的人，最乐于称道的事，现在再把他的故事简明地介绍一番，然后讨论其中被人误解的几个问题：

六祖慧能大师，俗姓卢，祖籍范阳人，在唐高祖武德年间，因为他的父亲宦于广东，便落籍于新州。三岁丧父，其母守志抚孤至于成立，家贫，采樵为生，一日，因负薪到市上，听到别人读《金刚经》到“应无所住而生其心”一段，便有所领悟，别人告诉他这是黄梅（湖北）的禅宗第五代祖师弘忍禅师，平常教人读的佛经，他便设法到黄梅去求学习禅（这时他并未出家为僧）。五祖弘忍禅师初见他时，便问：“汝自何来？”他便答道：“岭南。”五祖说：“欲须何事？”他答：“唯求作佛。”五祖说：“岭南人无佛性，怎么做佛？”他答道：“人地即有南北，佛性岂有东西？”五祖听了，便叫他跟着大家去做苦工，他说：“弟子自心常生智慧，不离自性，即是福田，和尚要我做何事？”五祖说他根性太利，便叫他到槽厂去做舂米的苦工，他做了八个月的苦工，有一天，五祖宣布要传授衣钵，选付继承祖位的人，叫大家呈述心得。这时，跟从五祖学禅的同学，共有七百多僧人，有一位首席的上座师，名叫神秀，学通内外，素来为大众宗仰的学者，他知道众望所归的意旨，便在走廊的墙壁上，写了一首偈语：“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，莫使惹尘埃。”五祖看了神秀偈语以后，便说：“后代依此修行，亦得胜果。”他从同学那里听到这首偈子，便说：“美则美矣，了则未了。”同学便笑他说：“庸流何知，勿发狂言。”他答道：“你不信吗？我愿意和他一首。”同学们相视而笑，却不答睬。到了夜里，他密告一童子，引至廊下，请人在神秀原偈旁边，写了一首偈语：“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃！”五祖看到此偈便说：“此是谁作，亦未见性。”众闻祖语，遂不在意。五祖却在夜间悄悄到了碓坊来，问他米白了没有？他便答道：“白了，只是没有筛。”（师筛同音，如此师生问答，都是双关语）。五祖便以杖三击其碓而去，他便在三更人室，承受五祖的心传，当时五祖曾再三征诘他初悟“应无所住而生其心”的意旨，他便于言下大彻大悟，遂说：“一切万法，不离自性。何期自性，本自清净；何期自性，本不生灭；何期自性，本自具足；何期自性，本无动摇；何期自性，能生万法。”于是五祖又说：“不识本心，学法无益。若识本心，见自本性，即名大丈夫、天人师、佛。”随即传付衣钵，为中国禅宗道统继承人的第六代祖师。

五祖弘忍禅师自传心印以后，就在夜里送六祖慧能渡江南行，亲自为他把橹说：“合是吾渡汝！”六祖答道：“迷时师度，悟时自度，度名虽一，用处不同。能蒙师传法，今已得悟，只合自性自度。”五祖听了便说：“如是如是！以后佛法由汝大行。”五祖自此以后，就不再上堂说法，大众疑怪相问，便说：“吾道行矣！何更询之！”又问：“衣法谁得耶？”五祖便答道

：“能者得。”于是大众聚议，卢行者（行者乃唐宋时代佛教对在家修行人的称呼）名能，一定是他得法潜行了，就相约追踪。大家经过两个月的搜索，在六祖到达大谀岭时，追逐众中，有一将军出家的惠明和尚，率先而登，追及六祖，六祖便将衣钵掷置石上说：“此衣只表示征信而已，岂可以力争吗？”惠明又举衣钵而不能动，便说：“我为法来，不为衣来！”六祖便说：“汝既为法来，可屏息诸缘，勿生一念，吾为汝说。”惠明听了，停了很久，六祖乃说：“不思善，不思恶，正与么时（唐代口语，称这样做与么），那个是明上座本来面目？”惠明便在言下大悟。复问：“上来密语密意外，还更有意密旨否？。六祖说：“与汝说者，即非密也。汝若返照，密在汝边。”因此，惠明即下山诡称岭上并无人迹，而使追者从此散去.

此后六祖匿居在四会的猎人队中，经过十五年时间，才出来到广州法性寺，适逢印宗法师在寺里讲《涅盘经》，他就寄寓在廊庑之间。幕夜，风飏刹幡有声，两个和尚正在辩论，一个说是幡动，一个说是风动，争论不息，六祖便说：“不是风动，不是幡动，仁者（普通对人的尊称）心动。”因此而蒙印宗法师的赏识，宣告找到了禅宗第六代祖师的消息，会集大众，为他剃发授戒为僧，后来他便居留曹溪，大弘弹道，这便是禅宗六祖得道，宏法的简略历史。

现在由这个公案的内容，提出三个问题来研究，使大家了解禅学与研究中国文化、哲学史者，特别注意，不致再有误解。

1. 关于六祖的开悟

明心见性与神秀的两个偈语问题：由历代相传，几种不同版本的《六祖坛经》，与禅宗各种典籍的记述，有关六祖最初得道开悟的事迹，大体并无多大出入。中国禅宗，自五祖弘忍开始，教人念诵《金刚般若波罗蜜经》，便可由此人道，一变达摩大师以《楞伽经》印心的教学方法，这只能说是教授法的改变，对于禅宗的宗旨，并无二致；《金刚经》以明心见性为主旨，处处说明般若（智慧）性空的真谛，其中的修行求证方法，以“善护念”三字为重点，以“过去心不可得，未来心不可得，现在心不可得”而说明性空实相，了知“应无所住而生其心”为指标。

现在为了普通了解禅宗的治心道理，用现代的观念，先作一比较容易明了的说明，也可使大家依此修习，做为修心养性的简捷方法：

（1）首先我们先要静静地观察自己内在心理的意识思想，再把它简单地归纳为两部分来处理：一部分是由于感觉所生的思想和观念，例如痛苦、快感、饱暖、饥寒等等，都是属于感觉的范围，由它而引发知觉的联想和幻想等等活动。一部分是由于知觉所生的意识思想，例如莫明其妙而来的情绪，烦闷、苦恼、对人我内外种种事物的分别思维等等，当然包括知识学问的思维，以及自己能够观察自己这种心理作用的功能。

（2）其次，到了能够了解自己心理作用的活动，不管它是感觉的，或知觉的，总而言之，统统叫做一念，能够作到在念念之间，起心动念的每一观念，自己都能观察得清楚，再无不知不觉，或莫明其妙的情况，然后，就可把它处理作为三段观察：凡是前一个念头（思维意识）过去了的，便叫做过去心，也就是前念。后一个念头（思维意识）来了的，便叫做现在心，也就是当前的一念。还没有来的，当然便是未来心，也就是后念了，可是它还没有来，不去管它。不过，你不要忘记，当你觉得后一个观念还没有来的时候，这个正是现在当前的一念了，而且才觉到是现在，立刻便已成为过去。

（3）复次，如此内省观察得久了，你把过去心、现在心、未来心，看得清清楚楚，于是你便练习，当前念的过去心过去了，后念的未来心还没有生起的一刹那之间，当前的心境，就会微微的、渐渐的，呈现一片空白。

但这空白，不是昏迷、或晕厥、或同死亡以前的状况，这是清清楚楚的，灵灵明明的一段空灵，也就是宋明时代禅师们所说的昭昭灵灵的时候。

如果真能切实到达这个情况，就会觉得自己所有的意识思维，不管它是感觉的或知觉的，都如一片浮光流影，像雁过长空，风来水面，所谓踏雪飞鸿，了无踪迹可得，才知平生所思所为的，都只是一片浮尘光影而已，根本无法把捉，根本是无根可依的，那你就会体会到“过去心不可得，未来心不可得，现在心不可得”的心理状态了。

（4）再次，你若了解了心念过去、现在、未来三段的不可得，譬例成下面这个公式，自己反省看来，翻成一笑。

…………未来……现在……过去……
————————————————无始以来
……未来……现在……过去…………
0+1-1——1-1=0

因此认得此心中的一切一切云为，都是庸人自扰，由此再进一步，观察破除生理感受上所起的压力，和思想促使身体所作的行为活动，都是犹如泡沫空花，虽然在不加自我观察的时候，表面看来好像都是我一连串成直线的活动，实际所谓这个我的活动，也只是像电流、像火花、像流水一样，都是由于无数接连不断的前后念的因缘凑成了一条线，其中毕竟没有真正的东西存在，所以你会自然而然地觉到山不是山、水不是水、身不是身、心不是心，这一切的一切，都是只像梦幻般的浮沉起伏在世间而已，因此你会自然而然的了解“应无所住而生其心”，其实

就是“本无所住而生其心”的妙用了。

（5）如次，你要保持这个明白了心理上意识思维的状态以后，经常在静中动中，保持这一段昭昭灵灵的灵明觉性，犹如万里晴空，不留点翳的现象，那就够你受用去享受了，你才真会懂得人生的真谛，找到真正归宿的安身立命之处，可是你不要认为这样便是禅宗的明心见性了！更不要认为这样便是禅宗所谓的悟道了！因为你在这个时候，正有一个昭昭灵灵、灵灵觉觉的作用存在，你还不知它的来去与起处呢！这个时候，正是明代憨山大师所说：“荆棘林中下足易，月明帘下转身难”！

以上所讲的一切，是借用比较现代化的方法，说明人们心理活动状态的情况，同时也以此而说明禅宗六祖当时听到别人念诵《金刚经》到“应无所住而生其心”而领悟的一些消息，由此使你可以了解六祖的师兄神秀所作的偈子，“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，莫使惹尘埃”的自己内在用工夫心得的程度；那么，你由此可知六祖的“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃”的心得境界。如把两者作一比较，自然可以了解五祖弘忍要叫六祖三更入室，付嘱他的衣钵了，但是，就凭“本来无一物，何处惹尘埃”，还是未达传付禅宗衣钵的造诣，不要忘记我们上面所列举的情形，因为“本来无一物”的情况，正如雪月梅花的境界，虽然清冷而美妙，到底是空寂孤寒的一面，毫无生机存在。六祖在大彻大悟的时候，是他在三更入室，五祖法问他初闻“应无所住而生其心”的质疑，使他再进一步而澈底了解心性本元的究竟，所以他便说：“何期自性，本自清静；何期自性，本不生灭；何期自性，本自具足；何期自性，本无动摇；何期自性，能生万法。”这个才是代表了禅宗言下顿悟的“顿”与“悟”的境界。可是不要忘了，他后来还是避居在猎人队中，由悟后而修持了十五年的经过，由此你就可以了解《楞伽经》中是顿渐并举，禅宗是顿渐并兼，犹如《楞严经》上所说的：“理须顿悟，乘悟并销，事资渐修，因次第尽。”所指顿渐并重的道理了。现在谈谈禅学，抓住一句“本来无一物”，就无所而不可为，那不落在狂禅的知见才怪呢！须知禅宗正有严谨修持工夫的层次存在，不是落在空谈或狂妄自是上，才会与真正的禅有相近之处。

2．关于“不思善，不思恶”的问题

前面讲述六祖悟道的公案，已经说过惠明和尚在大庾岭头追到六祖经过，他后来声明是为道而来，不为抢衣钵的问题，因此六祖先叫他“不思善，不思恶。”过了好久一段时间（原文记裁称“明，良久。”）六祖便问他：“正与么时，那个是明上座本来面目？”这里所说的“那个”两字，不是肯定辞，而是质问的辞句，换言之：就是问他，当你在心中不思善，不思恶，什么都没有思想的一段时间之中，哪一个才是你的本来面目？

后来人读《六祖坛经》，因为很少做过禅宗的切实工夫，便把“良久”一句的意义，忽略过去，又把“那个是明上座本来面目”的“那个”，看作肯定的指示话语，因此便认为此心在“不思善，不思恶”的时候，便是心性的本元，所以才有认为无善无恶便是心性之体的误解了；倘使真是这样，白痴的人，与丧失思维意识的心理病者，或神经有障碍的病人，都可算做禅的境界吗？因此你要明了，在你做到“不思善，不思恶”的时候，心境一段空白处，产生一切妙悟的境界，才能算做禅宗的初悟——只能说是初悟，也就是六祖所说的，秘密在你自己那边的开端，若有人错解了这段公案，实在有自误误人的危险，所以特别提出，贡献大家做一参考。

3．关于“不是风动，不是幡动，是仁者心动”的问题

这个公案，是六祖初出山时的一段机用，就是后来禅宗所谓的机锋，也就是机会教授法的一种妙语，并不就是禅宗指示明心见性的法要，这等于说“酒不醉人人自醉，色不迷人人自迷”，是同样的隽语。“云驰月驶，岸动舟移”，你能说谁在动？谁在静？如果当你在睡眠中，虽然“两岸猿声啼不住，轻舟已过万重山”，也只是不见不闻，那里还有如此妙句，这就是佛学“唯识”学所说：境风吹识浪，一切情感思维，都从外境之风吹起的“依他起”之理，并非就是佛法禅宗心要的那个与宇宙万法同根，“圆成实性”的心性之体的心。有人往往把风幡案中的“是仁者心动”一句话，便当作已经了解了禅宗的心法，那真与禅有十万八千里的距离了，如果这样，用现在心理学的分析，岂不也能够做到禅的境界，更何必谈禅呢！倘使用这样见解去见唐、宋时代的大禅师们，一定会骂是“屙尿见解”！等于“一行白鹭上青天”，愈飞愈离题太远了！

（三）唐初禅宗兴盛的大势

禅宗的六祖慧能，开始弘扬禅宗的时代，正当唐高宗与武则天的时代，现在要讲禅宗的兴盛史迹，首先须对唐代中国佛学与唐代文化的趋势，有一简单的了解，在这个时期以前，中国文化的文运，由于六朝人爱好柔靡艳丽而缺乏实质的文学，造成学术思想飘浮不切实际，停在萎靡颓唐的状态之中。初唐开国以来，因唐高祖李渊父子的极力提倡改除六朝的文体，使表达学术思想工具的文学，又有新的生机。而在中国佛学方面，自陈、隋之间，智者大师创立天台宗，用批判整编的治学方法，建立一套体系完整的天台宗佛学以后，又碰到在印度留学二十年的玄奘法师回国，唐朝君臣朝野，备加盛大欢迎，为中国佛学加入新的血轮，唐太宗命令朝廷为他设立译场，开设一个前迈古代的翻译馆，集合国内学者，与名僧千余人，同时又罗致西域的梵僧，包括初唐东来传扬景教的教士，共同从事佛经翻译的工作。

当时佛经的翻译情形，先由主持梵文与中文的主笔，翻好经典以后，当众宣读梵文原意与中文的译文，每逢不妥的地方，便字斟句酌，经过长久的反复辩论，才加确定，不像近代我们翻译西方文化，都出于一人私家见解，往往纰漏百出，致有画虎类狗之讥。因此唐初自有玄奘法师译经事业的开展，译成佛学中唯识法相与因明（印度佛教的逻辑学）的学系，而使佛学的思想理论，建立严谨的逻辑体系，同时也影响了一般学术，自然都重视在精详的辨析，与质朴的表

达；每一时代的社会风气与文运的移转，都不是由于一二少数原因所形成，在同一时代中的任何一件事物，或多或少，都会产生影响时代的效果，如果推开玄奘法师的宗教立场而不谈，专从文化运动的角度去看，他对于唐代文化学术的贡献，实在可与魏徵、房玄龄等媲美，况且他事业功德的余荫，还比他们更垂之久远呢！

由于以上的介绍，可以了解释迦牟尼佛教学术思想的传入，自东汉末期，经魏、晋、南北朝而到初唐之际，经过数百年的推排融会，已如水乳交融，完全变成中国佛教的中国佛学了，玄奘法师的翻译佛经事业，可以说，是印度佛学变成中国佛学的结论与定案，以后的佛学慧命，便全靠中国高僧学者去发扬光大了。在这个时候，中国佛教专讲修行实证方面的宗派，前有晋代慧远法师创建的净土宗，风气所播，普及全国上下，后有隋朝智者大师创建的天台宗，在理论与修证方法上，也普遍深植人心；再加入玄奘法师传来的唯识法相之学，使一般知识分子的读书人，与佛教的名僧大匠，便都笼罩在佛学的研究与精思妙理的气氛中。以前我们曾经讲过，佛学的最终目的，着重在修证方面，并非专以讲学术思想为究竟的事，当初唐之际，佛学的大家们，讲论学理，着作弘文，已达登峰造极的饱和状态，而且大有偏向将变成为哲学的思想，与逻辑的论辩，与修行实证的目的，有不相关系的趋势；恰好达摩大师在梁武帝时代传来禅宗的修证法门，历传到了初唐以后，将近百年的时间，禅宗的直指人心，见性成佛的修行法门，已渐渐普遍为人所知，所以到六祖慧能与他的师兄神秀时期，着重简化归纳的禅道，便自然而然应运而兴，乐为人所接受，就此趋之若鹜，一跃而成为中国佛学的中心了。

至于禅宗发展的历史，大多偏重六祖在曹溪一隅传授禅宗的道统所左右，并未了解其全面的情况；事实上，在初唐到盛唐之际，影响中原与长江以北的禅宗，还是得力于以前四祖、五祖旁支所传的师弟们，与六祖的师兄神秀的力量居多，到了晚唐与五代至南北宋间，所有佛学与禅宗的影响力，才是六祖一系禅宗五家宗派的天下。而在其中架起南能顿宗的桥梁，建立起灯塔的，便是六祖再传弟子马祖道一，与其弟子百丈怀海禅师创建禅宗丛林制度的功绩，若有人把六祖一系禅宗的兴盛的一笔糊涂帐，算在六祖最小的弟子神会身上，那是偏见与轻掉所致，不足为训。

禅宗在初唐时期，由于以上所讲时势助缘的推动，又因为有与六祖慧能并出五祖门下弟子们的弘扬，因此深受朝野社会的推重，使禅宗的风声教化，普遍展开其传播的力量。在唐高宗与武则天时期以后，除了六祖的师兄神秀已为朝廷的“国师”以外，由五祖旁支所出的嵩岳慧安禅师，惟政禅师，以及四祖旁支法嗣的道钦禅师等，都曾先后相继为“国师”，同时华严宗的崛起，是与四祖、五祖一系的禅师，有很大的关系。至于禅宗六祖慧能大师的禅道，在武则天王朝至唐玄宗时期，才由岭南传播，渐渐普及于长江以南的湖南、江西之间，后世所谓来往江湖的成语，便因此起，而且六祖的门下弟子，大多歇迹山林，专修禅寂，极少如江北中原的禅师们，厕身显达，对一般知识分子与民间社会，都发生很大的作用。尤其自六祖创格不用高深学理，只用平常说话表达佛学心要以后，到了再传弟子如马祖道一、百丈怀海等以次，便建立了南传禅宗曹溪顿教的风格。无论问对说法，常常引用俗话村言，妙语如珠，不可把捉，只在寻常意会心解，便可得其道妙，使庄严肃穆，神圣不可侵犯的佛经奥义，变为轻松诙谐，随缘显露的教授法，这是中国文化禅学的创作，也是佛学平实化的革新，因而产生了禅宗与佛学几个不同的特点，以下再作介绍。到了晚唐、五代、与两宋间的禅宗，除了上述的情况以外，又与平民文学结为不解之缘，于是禅师们的说法，便产生许多隽永有味，而具有平民文学化的韵语与诗词，而影响宋代文学诗词的特别格调，明、清之间，虽然承其余绪，但已有依样画葫芦之感，反而显见它的拙劣了。

我们明了初唐以来禅宗的崛起，与其变革的形势，便可明白南顿北渐之争，并不是禅宗史上的重大问题，不可因小失大，专向牛角尖里去寻找冷门偏僻的资料，作为标新立异的见解，例如六祖的小弟子神会（荷泽）的人京，争取禅宗在当时政治社会地位的事，与真正专以求道为务，避世无闻而隐迹山林的禅宗正统的禅师们，毫无作用与影响。况且神会当时的人京，据禅宗史料的记载，是为嵩岳的渐门盛行于世，因此而引起他不服气的动机，大着其《显宗记》，他经过一番努力，在天宝四年间，方定南能顿宗，北秀渐宗的两宗之说。其实，嵩岳的禅，系出于禅宗四祖与五祖旁支的传承，与神秀之间，关系并不很大，况且渐修顿悟，本为禅宗的一车两轮相似，神会多此一事，徒有近似世俗的虚荣而已，于真正的禅宗与禅师们，又有什么关系？所以当时在南方的禅宗大师们，对于此事，从无一语提及，由此而知其为无问题中之问题，无问题中之小问题，何足道哉！总之，六祖以后的禅宗，是由民间社会自然的推重，并非凭藉帝王政治力量的造就，由“下学而上达”，后来便成为全国上下公认的最优秀、最特出的佛教宗派，若引用一句佛经式的成语来说，可谓：“甚为奇特希

（四）研究禅宗的几个锁钥

六祖以后的禅宗，自盛唐之际开始，即大行于长江以南，渐变佛学传入中国后数百年来的教授法，把佛学的经、律、论，三藏十二部，五六千卷所传的经典妙义，归纳于秉承释迦拈花，迦叶微笑的教外别传法门，特别提出“直指人心，见性成佛”的中心问题。加以六祖慧能，自幼失学，未读诗书，故平常传扬禅宗心要，便不用循文解义，释字疏经的方式，但以平常语句，直捷了当的指示心法，恰又合于“教外别传、不立文字”，直接授受明心见性求证的原则。于是到了再传弟子手里，就不期然而然地形成一种南能顿宗的作风，至今留给我们后世的禅宗资料，虽然蕴藏了无穷的价值，但当你一读禅宗书籍，便有茫然不知所云之感，为了要为现在青年的同学们，知道中国文化的宝藏，便须说明研究禅学首先应有的认识：

1．时代方言的注意

禅宗纪述的书籍，凡是禅师们个人的专集，便都称为“语录”，所谓“语录”，就是他平常讨

论禅学，问答疑难，比较老实而不加修辞的，记载他平生说法与讲学的说话，犹如《六祖坛经》一样，尽量避免深奥的佛学与文学。因此。“语录”的记载，许多是唐、宋时代的方言，更要特别注意唐代两湖（湖南、湖北）、江西、福建、广东等地的方言、名物，以及切近于唐代中原地带的古音。

同时要了解，禅宗“语录”的兴起，也是唐代中国文化对讲学方式的革新，宋代理学家们“语录”体裁的文字，就由此而来，其实，这些对话式“语录”体裁的形成，也有两个远因：（1）由于佛经的脱胎：因为佛经本身，原来就是问答的对话。（2）由于中国文化的转变：在传统的中国文化中，先有孔子的《论语》，和刘宋时代刘义庆所着的《世说新语》，综合这两种精神而产生。到了宋代以后，禅宗便有裁节“语录”，汇编集成为大部类书的出现，例如《传灯录》、《人天眼目》、《五灯会元》、《指月剥、以及清代的雍正《御选语录》等，都是汇编集成的禅宗典籍，包括义理、辞章、考据，与佛学、禅学许多宝贵的资料。如果要研究禅学，《传灯录》、《指月录》、《御选语录》都是必读的书，详细研究，便须要追读诸家禅师的个别语录了。

2．几个重要术语的了解

（1）禅宗语录：所称宗门历史的故事，名为“公案”，宋代理学家们所谓的学案，也就由此脱胎而来。宋代以后的禅师们，有“拈古”的名辞，那就是把过去某一禅师求学、悟道、教授法的故事，特别提出来做说明、讨论、研究、起疑的资料，等于现代中国民间农村社会所通用的“讲古”一辞，是同样的意义。又有“颂古”一辞，那是把过去某一公案的要点，自作一首诗，一首偈语来批判，或赞扬一番，以此启发后学的疑情：

举例：

黄龙死心悟新禅师的颂古，颂六祖公案云：

大祖当年不丈夫，情人书壁自糊涂。分明有偈言无物，却受他家一钵盂。

大慧宗果的抽古，拈提黄龙新颂六祖公案云：

且道钵盂是物不是物？若道是物，死心老亦非丈夫。若道非物，争奈钵盂何？

修山主颂六祖风幡动公案云：

风动心摇树，云生性起尘。若明今日事，昧却本来人。

（2）禅宗机锋：这是谈禅与讲禅学者最乐于称道的禅学，其实，妨碍禅宗慧命的延续，与学禅容易走入狂妄歧途的原因，就是后人过于爱好机锋的过失。机锋，本来是由六祖开始启其端倪，到了马祖道一，与百丈、黄檗，临济禅师们的手里，变本加厉地一变，而形成唐、宋时代禅宗最新颖的教授法；佛教、佛学原来对于教授法的原则，就有所谓“契机”的术语，佛学的机，有包括学者的资质、学力，与临时所采用机会等教授法的几个意义，所以“契机”一辞，是对于当教授师的人，必须注重教授法的原则。

到了禅宗的禅师们手里，加以活泼运用，无论说法开示，与启发学人慧思的方法和语句，便都如珠之走盘，不可方物了，机锋呢！包括教授法的运用，有快利如锋，如庖丁解牛，目无全牛的意义，综合唐、宋以来禅宗宗师们机锋、转语的教学精义，恰如孔子所说的教授法“不愤不发，不悱不启”的作用。机锋对于问答上的运用，有时是说非成是，说是成非，有时是称许，有时是否定，从无一个定法可循，但无论如何，它的目的，在于考核学人的见地与实证的工夫，以及引起他的怀疑，自参自悟自肯的作用。因此禅宗宗师们的机锋、转语，往往有迥出意表，非义所思，甚至妙语解颐，隽永无穷的机锋作略，虽然如此，这些机锋、转语，不是早已宿构在胸，都是临机对答，语语从天真中流露；机锋的运用，都在当时现场的一语、一默、一动作之间的表示，并非学习禅宗的人，要随时随地醉心在机锋妙语之间。朋、清以后，禅宗衰落，往往有些冒充禅师的传法，事先宿构成四言八旬，似韵文非韵文的机锋偈语，以当传法的法宝，甚至有请人预先作好，宣诵一番，也便记成语录，传之后世，好各之甚，及于方外，非常可叹。不过现在学习禅学的人，都把机锋、转语的妙用，当作排学的中心，甚之，讲讲古代禅师们的公案、机锋，便以此表示禅学的精要，尽在是矣！岂不更有遗憾吗？宋代雪窦重显禅师，对于学禅着禅的人，早已有诗斥责，如云：

一免横身当古路，苍鹰瞥见便生擒。可怜猎犬无灵性，只向枯桩境里寻。

又云：

潦倒云门泛铁船，江南江北竞头看。可怜多少垂钩者，随例茫茫失钓竿。

又云：

王转珠国佛祖言，精通犹是污心田。老卢只解长春米，何得风流万古传（云门，是宋代云门文偃禅师的别号。老卢，是指六祖俗家的姓氏）。

例一（这是一则平实的机锋）：

明州大梅山法常禅师，初参马祖，问：如何是佛？祖曰：即心是佛？师即大悟。唐贞元中，居于大梅山勤县南七十里梅子真旧隐，时盐官（禅师名）会下一僧入山采柱杖，迷路至庵所，问曰：和尚住此山来多少时也？师曰：只见四山青又黄。又问：出山路向什么处去？师曰：随流去。僧归，说似盐官，盐官曰：我在江西时，曾见一僧，自后不知消息，莫是此增否？遂令僧去请师出，师有偈曰：摧残枯木倚寒林，几度逢春不变心。樵客遇之犹不顾，郢人那得苦追寻。马祖闻师住山，又令一僧到问云：和尚见马祖得个什么？便住此山。师云：马师向道：即心是佛，我便这里住。僧云：马师近日佛法又别！师云：作么生别？僧云：近日又道非心非佛。师云：这老汉惑乱人未有了日，任汝非心非佛，我只管即心即佛。其僧口，举似马祖，祖云：大众，梅子熟也。

例二（这是一则无言之教，折伏学人见地不到家，两个大师教授法不谋而合的机锋）：

邓隐峰辞马祖，师曰：何处去？曰：石头去（石头乃与马祖同学，希迁禅师的别号）。师曰：石头路滑。邓对曰：竿木随身，逢场作戏，便去。才到石头，即绕禅床一匝，振锡（杖）一声，问：是何宗旨？石头曰：苍天！苍天！峰无语，却回举似师。师曰：汝更去问，待他有答，汝便嘘两声。峰又去！依前问，石头乃嘘两声。峰又无语，国举似师。师曰：向汝道，石头路滑！

例三（这是一则随机诱导的机锋）：

李翱初见药山佛师，时任朗州刺史。李初向师玄化，屡请不赴，乃躬谒师，师执经卷不顾。侍者曰：太守在此。李性偏急，乃曰：见百不如闻名。拂袖便出。师曰：太守何得贵耳而贱目？李国拱谢，问曰：如何是道？师以手指上下，曰：会么？李曰：不会！师曰：云在青天水在瓶。李欣然作礼，述偈赞之曰：炼得身形似鹤形，千株松下两函经。我来问道无余话，云在青天水瓶。李又问：如何是戒、定、慧？师曰：贫道这里，无此闲家具。李罔测玄旨。师曰：太守欲保任此事，须向高高山顶立，深深海底行，闺阁中物舍不得，便为渗漏。李后又赠诗云：选得幽居惬野情，终年无送亦无迎。有时直上孤峰顶，月下披云啸一声。——宋相张商英参禅悟得后，作李翱见药山公案颂古云：云在青天水在瓶，眼光随指落深坑。溪花不耐风霜苦，说甚深深海底行？

以上所举三例，藉以说明禅宗宗师们机锋的作风，其他多不胜举，暂且不列，总之，机锋是宗师们的方便说法，是一种机会教育的教授法，并不是禅的宗旨和目的，这是因时、因地、因人而变的活用法门，并非究竟的道理，如有学禅的人，专以机锋转语为事，那就是错把鸡毛当令箭的笑话了。

（3）棒喝：讲到禅宗，往往使人联想到棒喝，好像禅宗与棒喝，是不可或分的事一样，其实，棒喝只是禅宗宗师们教授法运用的一种，它具有中国传统文化《礼记》教学精神的意义，中国上古，教用朴教，演变而为夏楚。中国佛教自有禅宗的发扬光大以后，经过马祖、百丈的改制，创立共同生活，集体修行的禅门丛林制度以来，凡是真有见地，真有修持的名师大匠的宗师们，他的会下往往聚居数百众至千众不等，所谓“龙蛇混杂，凡圣同居”，人多事杂的现象，就自然而然的必有其事了。因此，唐、宋时代几位大师们，喜欢手持禅杖，作为领众的威信象征，在必要时，也可用它作夏楚的用途，等于四五十年前的学校老师们，还有手拿“戒方”的风气。其实，禅师们的棒，不是用来时常打人的，只在研讨问题的时候，有时轻轻表示一番，作为赏罚的象征，后世的宗门，以及学禅的人，若是在老师那里碰了钉子，受了批驳，都叫它做“吃棒”，我们现代人所说的碰钉子，难道真有一枚钉子给你碰吗？所谓“喝”，便是大声的一叱，表示实罚的意思，和“棒”的作用是一样的。禅宗的“棒喝”，是由于德山宣鉴禅师喜欢用“棒”，临济义玄禅师喜欢用“喝”，因此后世禅宗便有“德山棒，临济喝，云门饼，赵州茶“风雅典故的流传了。

总之，棒喝是教授法的运用，包括有赏，有罚，乃至不赏不罚，轻松的一棒，后来宗门，已有其名而无其实，我所见前辈的宗师们，有时认为你知见有错，但只对你一笑，不加可否，或者，便闻目跃坐，默默不答，这就是棒喝的遗风，过去我们碰到这种情形，自己再加反省，知道错了，便叫它做棒。这是一种最难运用的教学法，如果不是真正具备高才大德的宗师，实在无法施展，所以在盛唐的时代，黄檗禅师便说：“大唐国内无禅师！”有人问他现在到处都有禅宗的宗师，怎么说无禅师哪？黄檗便说：“不道无禅，只道无师”而已，因此他的得意弟子义玄禅师，就是后来开创临济宗的祖师，便说出一个作禅宗宗师的才德和条件，如云：“我有时先照后用，有时先用后照，有时照用同时，有时照用不同时。先照后用，有人在。先用后照，有法在。照用同时，驱耕夫之牛，夺饥人之食，敲骨取髓，痛下针锥。照用不同时，有问有答，立宾立主，合水和泥，应机接物。若是过量人，向未举已前，撩起便行，犹较些子。”临济又有对于棒喝的说明，如云：“有时夺人不夺境，有时夺境不夺人。有时人境两俱夺，有时人境俱不夺。”“问：如何是夺人不夺境？师曰：煦日发生铺地锦，婴儿垂发白如丝。问：如何是夺境不夺人？师曰：王令已行天下遍，将军塞外绝烟尘。问：如何是人境俱夺？师曰：并汾绝信，独处一方。问：如何是人境俱不夺？师曰：王登宝殿，野老讴歌。”又有云：“有时一喝如金刚王宝剑。有时一喝如踞地狮子。有时一喝如探竿影草。有时一喝不作一喝用。”

3．研读禅宗典籍的重点

除了以上所说的公案、机锋、棒喝是属于禅宗教授法的范围，虽然必须要知道，而且要彻底了解它的作用所在，和当时当事人所得的情况以外，但决不可以拿它作为禅宗的究竟宗旨和目的来看。如要真正了解禅宗的传心法要，特别须要注意语录中的上堂法语（就是上课讲话）、示众（公开讲学）、小参、晚参（临时讨论）等法要，那才比较是踏实的禅学。但是要读这些书，自己必先具备有儒、佛、道三家基本学识的基础，尤其对于佛学，不能毫无所知便去读它，那必会使你如“蚊子咬铁牛”，永远没有下嘴处。

例一：

百丈禅师上堂：“灵光独耀，迥脱根尘，体露真常，不拘文字，心性无染，本自圆成，但离妄缘，即如如佛。”又云：“一切言教，只是治病。为病不同，药亦不同。所以有时说有佛，有时说无佛。实语治病。病若得瘥，个个是虚妄语。实语是虚妄语生见故，虚妄是实语断众生颠倒故。为病是虚妄，只有虚妄药相治。”

例二：

洞山禅师上堂：“还有不报四恩（佛恩、师恩、国恩、父母恩）三有（欲、色、无色）者么？

众无对。又曰：若不体此意，何超始终之患，直须心心不触物，步步无处所，常无间断，始得相应，直须努力，莫闲过日。”

除了简举以上上堂法语的两例以外，因资料太多而不提，至若大禅师们的专着，以及酬答的信札，都是很好的禅学资料，如果舍此而不用，单提公案、机锋以概谈禅学，那是背道而驰的事，千万不可以此误人，真是罪过不浅。总之，无论是宗教或哲学、教育、学问、着作的真正目的，是在给予别人以安身立命，与立身处世的正确目标，并不是只为一己的虚誉，故意撮取标新立异，言人所不懂的便自鸣高了。

4．必须具备禅学与文学的素养

禅宗固然是中国佛教的中国佛学的特色，但从释迦牟尼所创立的整个佛学的体系而言，它的基本宗旨，与最高的目的，并非因与中国文化融会以后，就根本推翻了释迦佛教的主旨，只是在教授法的方式，与表达最高真谛的言辞与方法，产生一种中国文化特出的姿态，而且渗合借用儒、道两家学术思想的名言和作风而已。因此研究禅学，若不全面了解佛学大小乘的学理，遍览经、律、论三藏的经典，明白中国各宗佛学的大义，以及不通佛教修行求证定慧的方法与工夫，只取禅宗的机趣而言，必然不能触及其中心的宗旨与道果，至少，会落在愈走愈偏，愈学愈仄的情况。况且现代印度瑜伽术等类似禅定的工夫，已经普遍展开，在世界各国传布，如果讲禅宗毫无实际的修证经验，恐将被人唾弃，认为是清谈欺世的谎言而已。倘是一个立心学禅的学人，应抱“遁世不见知而无闷”，“确乎而不可拔”的宗旨，决不要因为举世谈禅我亦谈，不肯真诚向学，只图“曲学阿世”，以博取一时的虚誉，那就于人于己，都有莫大的损失了。总之，千万不要忘记，禅宗以证取涅盘妙心，了脱生死而超然于物外为主旨，岂可离了佛学的教理，而徒托空言而已。

其次，我们要研读唐、宋以来的禅宗典籍，如果对于中国文学没有相当修养，那就会如古代禅师们所说“咬铁馒头”相似，就有无法下嘴的可能，尤其自中唐到宋、明、清的禅学，更进一步已与中国文学结了不解之缘，随处与诗、词、歌、赋等文学会流，倘使从纯粹的白话国语文学入手，恐怕极难了解其究竟。况且以中国文学发展史而言，自魏晋六朝以后，唐诗、宋词、元曲、明小说、清韵联，无一不与禅境有息息相关之妙，所以要全面了解禅学的精神，必须对佛学与中国文学，具有相当的基本修养。有些人又说：禅宗的六祖慧能，本来是一个目不识丁的樵夫，并不需要了解佛学与文学，岂不同样悟道而成佛作祖吗？诚然！但在六祖前后，又有多少慧能？本来佛法与禅悟，是属于智慧的造诣，聪明才智，到此一无用处，然而具备真智慧的人，究竟又有多少？如果动辄以六祖自比，早已失其谦虚之德，已经充满了侨慢之情，那与禅宗的宗旨，适己背道而驰了。何况释迦说出“教外别传，不立文字”的宗旨，却在他说过无数的经典以后，才提出这个扫荡执着文字名相的家风，他并非根本就不用文字而直截了当地立此宗旨，这点须要特别注意。总之，佛法与禅宗，都是因时因地适变的教学方法，凡是真智慧人的作为，成功各有千秋，大可不必刻舟求剑，致有回首茫然的结果；不过为学为道，必须要实事求是，脚踏实地的做去，先求人乎其内，才能出乎其外，否则，浪费一生学力，那就太可惜了！

例一（这是例举禅宗与中国文学有密切关系的公案机缘）：

秀州华亭船子德诚禅师，节操高邈，度量不群，自印心于药山，与道吾、云岩为同道交。洎离药山，乃谓二同志曰：“公等应各据一方，建立药山宗旨。予率性疏野，惟好山水，乐情自遣，无所能也。他日后，知我所止之处，若遇灵利座主（唐宋佛教称讲佛经的法师为座主），指一人来，或堪雕琢，将授生平所得，以报先师之恩。”进分携至秀州华亭，泛一小舟，随缘度日，以接四方往来之众，时人莫知其高蹈，因号船子和尚。一日，泊船岸边闲坐，有官人问：“如何是和尚日用事？”师竖桡子曰：“会么？”官人曰：“不会。”师曰：“掉拨清波，金鳞罕遇。”道吾后到京口，遇夹山上堂，僧问：“如何是法身？”山曰：“法身无相。”曰：“如何是法眼？”山曰：“法眼无瑕。”道吾不觉失笑。山便下座，请问道吾：“某甲适来只对者僧话，必有不是，致令上座失笑，望上座不吝慈悲。”吾曰：“和尚一等是出世，未有师在？”山曰：“某甲甚处不是，望为说破。”吾曰：“某甲终不说，请和尚却往华亭船子处去。”山曰：“此人如何？”吾曰：“此人上无片瓦，下无卓锥，和尚若去，须易服而往。”山乃散众，束装直追华亭。船子才见，便问：“大德住什么寺？”山曰：“寺即不住，住即不似。”师曰：“不似似个什么？”山曰：“不是目前法。”师曰：“甚处学得来。”山曰：“非耳目之所到。”师曰：“一句合头语，万劫系驴橛。”师又问：“垂丝千尺，意在深潭，离钩三寸，子何不道？”山拟开口，被师一挠打落水中，山才上船，师又曰：“道！道！”山拟开口，师又打。山豁然大悟，乃点头三下。师曰：“竿头丝线从君弄，不犯清波意自殊。”山遂问：“抛纶掷钓，师意如何？”师曰：“丝悬绿水，浮定有无之意。”山曰：“语带玄而无路，舌头谈而不谈。”师曰：“钓尽江波，金鳞始遇。”山乃掩耳。师曰：“如是，如是。”遂嘱曰：“汝向去，直须藏身处没踪迹，没踪迹处莫藏身，吾三十年在药山，只明斯事，汝今已得，他后莫住城隍聚落，但向深山里，钅矍头边，觅取一个半个接续，无令断绝。”山乃辞行，频频回顾，师这唤：“口黎！”（梵文译音，乃教授法师之意，一般用作代表和尚的称呼。）山乃回首，师竖起挠子曰：“汝将谓别有？”乃覆船入水而逝。

例二：

洛浦山元安禅师，初从临济，机缘不契，辞师他去。临济曰：“临济门下，有个赤梢鲤鱼，摇头摆尾向南方去，不知向谁家口瓮里淹杀。”师游历罢，直往夹山卓庵，经年不访夹山。山乃修书，令僧驰往。师接得便坐，却再展手索。僧无对。师便打。曰：“归去举似和尚。”僧回举似，夹山曰：“者僧若开书，三日内必来！若不开书，斯人救不得也。”夹山却令人伺师出庵，便与烧却。越三日，师果出庵，来人报曰：“庵中火起。”师亦不顾。直到夹山，不礼拜

，乃当面叉手而立，山曰：“鸡栖凤巢，非其同类，出去！”师曰：“自远趋风，请师一接。”山曰：“目前无口黎，此间无老僧。”师便喝，山曰：“住！住！且莫草草匆匆，云月是同，溪山各异，截断天下人舌头，即不无周黎，争教无舌人解语？”师住思，山便打，因兹服膺。一日，问山：“佛魔不到处，如何体会？”山曰：“烛明千里像，暗室老僧迷。”又问：“朝阳已升，夜月不现时如何？”山曰：“龙衔海珠，游鱼不顾。”师于言下大悟。山将示灭，垂语曰：“石头一枝，看看即灭矣！”师曰：“不然。”山曰：“何也？”师曰：“他家自有青山在。”山曰：“苟如是，即吾宗不坠矣！”

例三（出入于文学境界的禅语）：

懒残禅师有歌曰：“兀然无事无改换，无事何须论一段。直心无散乱，他事不须断。过去已过去，未来犹莫算。兀然无事坐，何曾有人唤。向外觅工夫，总是痴顽汉。粮不畜一粒，送饭但知(上马下中)（读如窜音，宁绍人呼吃饭叫(上马下中)饭）。世人多事人，相趁浑不及。我不乐生天，亦不爱福田。饥来吃饭，困来即眠。愚人笑我，智乃知焉。不是痴钝，本体如然。要去即去，要住即住。身披一破衲，脚着娘生挎。多言复多语，由来反相误。若欲度众生，无过且自度。其谩求真佛，真佛不可见。妙性及灵台，何须受薰炼。心是无事心，面是娘生百。劫石可移动，个中无改变。无事本无事，何须读文字。削除人我本，冥合个中意。种种劳筋骨，不如林下睡兀兀。拳头见日高，吃饭从头扌聿。将功用功，展转冥蒙。取即不得，不取自通。吾有一言，绝虑忘缘。巧说不得，只用心传。更有一语，无过直与。细如毫末，大无方所。本自圆成，不劳机抒。世事悠悠，不如山邱。青松蔽日，碧涧长流。山云当幕，夜月为钩。卧藤萝下，块石枕头。不朝天子，岂羡王侯。生死无虑，更复何忧。水月无形，我常只宁。万法皆尔，本自无生。兀然无事坐，春来草自青。”

例四（游戏于浪漫文学境界的禅语）：

酒仙遇贤禅师偈曰：“绿水红桃花，前街后巷走百余遭。张三也识我，李四也识我，识我不识我，两个拳头那个大，两个之中一个大，曾把虚空一戮破，摩挲令教却恁么，抽取须弥枕头卧，扬子江浪头最深，行人到此尽沈吟，他时若到无波处，还似有波时用心，金口又闻泛，玉山还报颓，莫教更漏促，趁取月明回，贵买朱砂画月，算来枉用工夫，醉卧绿杨阴下，起来强说真如，泥人再三叮嘱，莫教失却衣珠，一六二六，其事已足，一九二九，我要吃酒，长伸两脚眠一寤，醒来天地还依旧，门前绿树无啼鸟，庭下苍苔有落花，聊与东风论个事，十分春色属谁家，秋至山寒水冷，春来柳绿花红，一点动随万变，江村烟雨蒙，有不有，空不空，笊篱捞取西北风，生在阎浮世界，人情几多爱恶，只要吃些酒子，所以倒街卧路，死后却产娑婆，不愿超生净土，何以故？西方净土，且无酒酤。”。

（五）禅宗的中心及其目的

通过上来两节分题所讲“佛学与中国历史文化的因缘”，与“佛学内容简介”，以及这次所讲禅宗几项重点的讨论，大概已可了解禅宗乃是佛学的心法，而佛学的主旨，注重在修行求证，并不是纯粹空谈理论的思想问题。无论原始大小乘的佛学，以及中国佛教各宗的创建，都是以禅定修持为其求证的骨干，所谓涅盘、性空、真如、妙有的教理极则，以及达成圆满佛果的三身（法身、报身、化身）、四智（成所作智、妙观察智、平等性智、大圆镜智）、六通（天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通、漏尽通）、三明（宿命、天眼、漏尽）以及性空缘起、缘起性空，与真空妙有、妙有真空的理念与实证，一律都从禅定入手而达到般若智慧的证验，然后完成圆满的解脱道果。禅宗传入中国以后，虽然再度演变而成中国文化方式的宗派，但只在教授方法，与文字语言方面，逐渐演变佛学的教理，而改用平凡语白的说话、与平民文学的境界，表达其高深的玄理，至于它的中心与目的，仍然不离佛学原始的要求。换言之，禅宗的中心，虽然不是禅定，但仍然不离以禅定修行求证的方法为基础。禅宗的目的，虽然不是看重离尘遁世，逃避生死的小乘隐退，但仍然不离升华生死，要求心的出世自在，而作人世救众生的行径。虽然唐、宋以后的禅师们，也有采用呵佛骂祖的教授方法，用来破除固执盲目信仰的宗教性，高唱佛是“乾矢撅”等名言，但他仍然标榜以达到不是成佛，只是完成一个“超格凡夫”，或“了无一事的闲道人”等为目的。其实，这些作用，都是为了变更经常含有过分宗教色彩如佛菩萨等的佛号，而代之以最通俗明白的观念而已，所谓“超格”，所谓“闲人”，并非等闲易学的事。试想：既然身为一个凡夫，却要在凡夫群中，超越到没有常格可比；既然是一个人生，却要“无心于事，无事于心”，做到“空诸所有”，不是“实诸所无”的悠闲自在，那岂是随随便便就能一蹴而就的吗？倘使真能到达如此地步，纵使不称他为佛，而叫他任何其他虚名，在他自然都无所谓了，犹如庄子所说或牛或马，一任人呼，又有何不可呢？我们若了解禅宗的中心与目的以后，就可明白唐、宋以来禅宗宗师们所标示的了生死、求解脱，是如何一回事了！他们所提出来的问题，例如：“如何是祖师西来意”？以及惨话头”等学禅入手方法的作用，也同时可以了然于心了！现在为了进一步明白禅宗这个中心与目的的演变，便须要知道中国佛学史的演进。当东汉末期，佛学传入中国的先锋，并不是学理的灌输，最初佛学进入中国的前奏，第一，是印度梵僧们用超乎平常所知而神乎其事的神通表现，第二，是教导修习小乘禅定的修行方法。由于这两个佛学输入的先锋前奏，恰当秦、汉以来中国道家方士，发明种种修行方法，冀求升华人生而进入神仙境界的鼎盛时期，所以一经接触佛法中禅定与神通的证验，便自然而然的彼此观摩研究。甚之，倾心禅定以求神通，一变战国以来，利用外药金丹的修炼，与两汉以后，以锻炼精神魂魄的修炼方向，从此，跟踪而来的，便是佛学思想学术的源源输入，更加充实禅定修证的理论基础，所以有魏、晋、南北朝佛教高僧大德们，修行实验的种种成果。因此才又产生佛教各宗禅观的修法，与天台宗止观禅定法门等的建立，可惜一般研究佛教史与佛学史者，因为本身并没有亲证佛学的真实经验，不敢碰触这些史实，甚至反咬一口，认为这些都是与佛学学理思想毫不相干的虚言，才使佛学的真正意义，与禅学的真实目的，完全变了本质。

然则，禅宗何以又在隋、唐以后，排斥禅定，只重见性成佛的顿悟法门的见地呢？这便须要了解禅宗一脉所标榜负担的任务了！我们须知号称为教外别传的禅宗，它的目的，是为传授佛法心要真修实证的见地，并不以禅定或神通为标榜。因为禅定是佛法与世间各宗教、各哲学学派，甚至一般普通习静人的共法，并不是佛法特创的不共法（有关禅定修证的简要次序，已经在前面佛学内容中讲过，不再赘述）。神通的境界，也都是由于从心理生理入手，加以严格的禅定方法锻炼而成，是把人类与众生身心性命的本能效用，发挥到最大与极限的功能，因此便知纵使修炼禅定的工夫，得到神通的境界，仍然没有离开心意识的作用。

既然禅定神通，都是唯心所造，可以由心意识达到的境界，那么，就是有了禅定神通的成就，自己仍然不能明白这个能够使你得禅定，能够使你起神通作用的基本功能的心，它究竟是何相状？它究竟来从何来？去向何去？它的本体究竟是怎样的一回事？那岂不是仍然是一个不知宇宙人生究竟的糊涂人吗？所以《楞伽经》上便说这些境界，仍然不离唯识的变相，《楞严经》上更加明白地说："现前纵得九次第定，仍为法尘分别影事"而已。宋代由神仙道家而参禅的张紫阳真人也说："顶后有光犹是幻，云生足下未为仙"了！可是话又说回来，倘使是一个真正学佛参禅的人，如果没有经过严格的禅定修持，连普通平心静气的心性修养工夫，也未到达，就冒然要求，或自认为已得言下顿悟的禅道，那便是非愚即狂，恐怕距离禅道尚远吧！假定这样便自信为禅学的真实，至少在我个人而言，实在是个世间最愚蠢的笨人，几十年的求学求证的工夫，都是冤枉的浪费了。闲话少说，言归正传，总之，禅宗的中心与目的，已如以上所讲，略作说明，关于真实禅宗的途径，归纳起来，便有工夫与见地的两种条件，犹如鸟的两翼，车的双轮，是缺一不可的事实，现在让我们举出初唐之际禅宗大师们，有关修持禅定的工夫，与见性悟道的见地吧！

例一（原文的大意）：

江西道一禅师，汉州（四川）什邡县人，姓马氏，故俗称马祖（不是闽中的妈祖，千万不要错会），或称马大师。唐开元中，习定于衡岳（湖南）。那时禅宗六祖的得法大弟子南岳山怀让禅师，知道他是佛法的大器，便去问他说：大德（佛家对人的尊称）坐禅，冀图个什么？马祖便说：欲求作佛？怀让禅师（以下简称师）乃拿了一块砖，日日在他坐禅的庵前去磨，（注意，这便是禅宗的教育法。）马祖有一天问师，你磨砖作什么？师曰：磨作镜。马祖曰：磨砖岂得成镜？师曰：磨砖既不成镜，坐禅岂得作佛？马祖听了，便发生疑问了？就问：如何才是？师曰：如牛驾车，车若不行，打车即是？（车比身）打牛即是？（牛比心）马祖被他问得无法可对，（并不是马祖答不出这个问题，他正在明白此中譬喻之理，反究自心。）师又曰：你学坐禅？或是学作佛？若学坐禅，禅不在坐卧之间。若学坐佛，佛并非有个定相，本来是无住的法门，其中不应该有个取舍之心。你若认为打坐是佛，等于杀佛。你若执着长坐不动的定相便是佛法，实在未明其理。

马祖听后，就如喝了甘露醍醐一样清凉畅快，便向师礼拜，再问：那么！如何用心？才合于无相三昧（译为正受）？师曰：你学心地法门，如下种子，我说法要，譬如天降雨露，你的因缘凑合了，自然应当见道。马祖又问：道，并非有色相可见，怎样才能见呢？师曰：心地的法眼，自能见道，无相三昧，也便是这个道理。马祖又说：这个有成有坏吗？师曰：若以成坏聚散而见道者，就并非道了，我说个偈语给你吧！"心地含诸种，遇泽悉皆萌，三昧华无相，何坏复何成？"马祖听了师的开示而悟入，心意便超然解脱。从此便追随怀让大师，侍奉九年，日日进步而透彻佛学心法的堂奥。

我们讲了马祖道一大师悟道机缘的公案以后，相信大家已经明白禅宗的法门，是否需要禅定工夫的关键了！可是不要忘记，中国唐代禅宗的文化，是由马大师手里才大事弘开，他是划时代的人物，不是泛泛可比。但也不要忽略他在未悟以前，确已做过一段长时间禅定的苦行工夫，才能接受南岳怀让大师的片言开解之下，顿然而悟，但是他在悟后，还复依止侍奉其师九年，随时锻炼所悟的道果，才能透彻玄奥。我们自问其才其德，有过马大师的吗？岂可妄说言下顿悟的禅，便是如此这般的容易吗？总之，学问德业，必须在于操持行履之际，笃实履践，尤其学禅宗，更是如此，决非轻掉骄狂，便可妄求易得，希望我们这一代的青年，要深深懂得天下凡事，决不是用躁率轻忽的心情可以做到的。

例二：

牛头山法融禅师，年十九，学通经史，寻阅《大般若经》，晓透真空。忽一日叹曰："儒家世典，非究竟法，般若真观，出世舟航。"遂隐茅山，投师落发。后入牛头山幽栖寺北岩之石室，有百鸟衔花之异。唐贞观中，禅宗四祖道信大师，遥观气象，知彼山有异人，乃躬自寻访。问寺僧："此间有道人否？"（注意，他问出家的和尚，问此地有修道的人吗？这等于俗话说的，指着和尚骂秃贼一样的无理。因为出家人，当然是为了修道才出家的吗！由此可见禅宗的大师们。是如何的方正不阿，所以才处处遭世所忌。）曰："出家儿那个不是道人？"四祖曰："啊！那个是道人？"僧无对。别僧曰："此去山中十里许，有一懒融，见人不起，亦不合掌，莫是道人么？"祖遂入山，见师端坐自若，曾无所顾。祖问曰："在此作什么？"师曰："观心。"祖曰："观是何人？心是何物。"师无对，便起作礼曰："大德高栖何所？"祖曰："贫道不决所止，或东或西。"师曰："还识道信禅师否？"祖曰："何以问他？"师曰："响德滋久，冀一礼谒。"祖曰："道信禅师，贫道是也。"师曰："因何降此？"祖曰："特来相访，莫更有宴息之处否。"师指后面曰："别有小庵。"遂引祖至庵所，绕庵惟见虎狼之类，祖乃举两手作怖势。师曰："犹有者个在？"祖曰："者个是什么？"师无语。少选。祖却于师宴坐石上书一佛字，师睹之竦然。祖曰："犹有者个在？"师未晓，乃稽首请说真要。祖曰："夫百千法门，同归方寸，河沙妙德，总在心源。一切戒门、定门、慧门，神通变化，悉自具足。不离汝心。一切烦恼业障，本来空寂。一切因果，皆如梦幻。无三界可出，无

菩提可求，人与非人，性相平等，大道虚旷，绝思绝虑，如是之法，汝今已得，更无阙少，与佛何殊，更无别法。汝但任心自在，莫作现行，亦莫澄心，莫起贪嗔，莫怀愁虑，荡荡无碍，任意纵横，不作诸善，不作诸恶，行住坐卧，触目遇缘，总是佛之妙用，快乐无忧，故名为佛。”师曰：“心既具足，何者是佛？何者是心？”祖曰：“非心不问佛，问佛非不心。”师曰：“既不许作现行，于境起时。心如何对治。”祖曰：“境缘无好丑，好丑起于心，心若不强名，妄情从何起，妄情既不起，真心任遍知，汝但随心自在，无复对治，即名常住法身，无有变异，吾受璨大师顿教法门，今付于汝，汝今谛受吾言，只住此山，向后当有五人达者，绍汝元化。”住后，法席之盛拟黄梅。唐永徽中，徒众乏粮，师往丹阳缘化，去山八十里，躬负一石八斗，朝往暮还，供僧三百，二时不厥。三年，邑宰萧元善请于建初寺，讲《大般苦经》，听者云集。

由以上所提出牛头山法融禅师悟道机缘的举例，就可明了禅宗所谓明心见性，关于见地的重要。当法融禅师独自居住牛头山修习禅定的时候，已经得到忘去机心，忘去物我的境界，所以才有百鸟衔花的异事。这就如列子所说，海上有一个人，天天与一群鸥鸟做朋友，因为他没有机心，没有戕害生物的观念，已经忘机到了不知有鸟，更不知鸟是鸟，我是我的程度，所以天天与群鸥相押。后来有人看了这种情形，叫他顺便抓几个鸥鸟回来，他听了这话，动了机心，便准备去抓鸥鸟，结果呢！鸟儿一看到他，便先飞了。由此可知法融禅师的禅定修养，不但已达忘机忘我的境界，而且还具有慈爱物命的功德，与深厚的禅定工夫了！所以四祖道信大师说他一切皆已具备，只欠一悟而已。可是在他悟道以后，反而孜孜为人，为了一般从学的群众，亲自到山下去化缘，背米来给大家吃，再也不会有百鸟衔花，或者来个鬼神与他护法送米了！这个道理，这个关键，便是沉迷在玄秘之学的人，最好研究的考题，我们暂时不为他下注解。其次，当回祖道信大师与他到了后山，看见一群虎狼，四祖便举起手来，有恐怖的表情，因此法融禅师便起了怀疑，问他：你是悟道的人，还一有这个恐怖虎狼的心理存在吗？四祖当下就反问他：你说，这个会起恐怖的是什么？如果法融若答他说是心。心在哪里？它又是什么形状？它又从哪里来？哪里去？死后还存在吗？未生以前又如何？一定还有连串的问题提出，追问下去。可是法融禅师没有下文，四祖也便不说什么了！于是四祖要抓机会，要造个机缘来对他施以教育，所以便在法融平常打坐的大石上，先写了一个佛字，自己便一屁股坐下来，这种举动，在一个虔诚信仰的佛教徒，而为此出家入山学佛的法融看来，实在是大逆不敬的大事，所以他便悚然动心，非常怀疑这个自称为禅宗四祖的道信大师。四祖早已料到他有此一举，所以便问他说：你还有这个悚然动容，崇拜偶像的观念，而不知真佛何在的心理吗？这也就是四祖借用机会教育，使他明白你以前问我的，“还有这个恐怖心吗？”与我现在问你的，“还有这个悚然的心理吗？”都是此心作用的变相，乃至喜、怒、哀，乐、及种种心理生理的变相，统统都是此心的作用；你如不明白这个心性本源的体相，那你所学的都是心外驰求，毫无是处，只是随物理环境而转变的心的假相作用而已。因此法融知道自己错了，便请教法要，所以才引出四祖一段长篇大论的大道理，明白告诉他修行心地的法要。（原文已如上述，恕我不必多作注解，只要细心去读，自然就会明白，多说，反如画蛇添足了。）可是后来四祖仍然叫法融禅师住山静修，经过长期的锻炼，他才以超然物外的心情，下山为世人而实行其教化的工作，他再也不是懒融了，而且是那样的辛劳勤苦，完全为了别人而活着。由此可知，我们现代的青年，生当国家世界多难的时代，如想负起齐家、治国、平天下的责任，没有高度的修养，以出世的胸襟，做人世的事业，就当然会被现实所困，流于胸襟狭隘，私欲烦恼丛生的陷阱了！对不起你们，我不是负责说教，只是讲到这里，说顺了嘴，顺便提醒大家的注意吧了！

例三：

福州长庆慧棱禅师，往来雪峰、玄沙（两位禅宗大师）二十年间，坐破七个蒲团，不明此事，一日卷帘，忽然大悟，乃有颂曰：“也大差，也大差，卷起帘来看天下，有人问我解何宗，拈起拂子劈口打。”峰举谓玄沙曰：“此子彻去也。”沙曰：“未可，此是意识着述，更须勘过始得。”至晚，众僧上来问讯，峰谓师曰：“备头陀未肯汝在，汝实有正悟，对众举来。”师又颂曰：“万象之中独露身，唯人自肯乃方亲。昔时谬向途中觅，今日看来火里冰。”峰乃顾沙曰：“不可更是意识着述？”

例四：

福州灵云志勤禅师。本州长溪人二初在沩山，因见桃花悟道，有偈曰：“三十年来寻剑客，几回落叶又抽枝。自从一见桃花后，直至如今更不疑。”伪山览偈，洁其所悟，与之符契。沩曰：从缘悟达，永无退失，善自护持。

由于以上第三、第四两个举例，可见禅宗的悟道，是注重禅定的修证工夫，与见道的见地并重的，长庆慧棱禅师在二十年间，坐破七个蒲团，还不明白此事，悟道以后，又经过雪峰、玄沙两位大师的严勘，才得稳当。现在学禅的人，还没有坐破一张草席，便说已悟，恐怕难有这样便宜吧！又如灵云禅师的见桃花而悟道，看来非常轻松有趣，而且是富于文学的境界，但你千万不要忘记他的自述所说“三十年来寻剑客”的辛苦工夫啊！如果认为古人一见桃花梅花，便轻易地悟了道，大家在生命的过程中，见过多少次的好花，又怎么不悟呢，倘使谈者，解释为灵云一见到桃花，就悟到生机活泼泼的道理，这样便算是禅，那你见到了吃饭，更有生机活泼泼的作用，应该悟道早已多时了；牛顿看见苹果落地，发现震动世界的科学定律，试想古往今来，多少人天天吃苹果，并无新的发现，只有变粪的成分，便可由此而知看桃花而悟道，并非诸公的境界吧！

此外经常有人提到禅宗的见山不是山，见水不是水，与见山见水的公案，不妨在此再加一番讨论。这个公案，系出于宋代，吉州（江西）青山惟政禅师的上堂法语，他说：“老僧三十年前，未参禅时，见山是山，见水是水。乃至后来，亲见知识（佛家称明师日善知识），有个人处

，见山不是山，见水不是水。而今得个体歇处，见山只是山，见水只是水。大众！者三般见解，是同是别，有人缁素，（代表黑白分明）得出，许汝亲见老僧。”因为禅宗有了这段公案的流传，所以后世学样与现在国内外谈样的人，便拿它做为参禅的把柄，有人说这就代表了禅宗的三关之说；也有人说，必须做到见山不是山，见水不是水的工夫以后，再翻一个身，仍然达到见山是山，见水是水、便是大彻大悟的境界。其实，这些所说，毕竟还是影响之谈，似是而非的见解，第一须要明了这是惟政样师一个人用功的经验谈，至于惟政禅师本人，究竟是否已经大彻大悟，你先不能凭空架造，就代他作主观的确定，他第一阶段所说的见山是山，见水是水，当然代表了所有的人们，在未学禅道以前，都是如此，看山河大地，物理世界的种种人物环境，历历分明，并不须要加以解释。第二阶段所说的见山不是山，见水不是水，那倒是百分之百，的的确确是真实用过禅定工夫的境界；如果是一个真正用过禅定工夫，而且方法与修证程序，以及身心内外的操持行履，丝毫不错，久而久之，便会使身心气质，大起变化；于是两眼神光充足，神凝气聚，目前亲眼所看到山河大地等等的物质世界，自然而然的都像在开眼作白日梦一样，犹如一片浮光掠影，觉得这个物理世界的一切，都是梦幻般存在，并不真实，看人也好像只是一个机械的作用一样。不管学禅或修道的人，许多人到了如此地步，便认为是真道，实际这种境界，与道毫不相干，这是因为身心在静定的工夫中久了，心力与生理的本能，消耗减少了，精力充沛了，致使头脑神经系统起了类似充电的变化，于是看去面前的万物景象，犹如恍恍惚惚，并无实质的感觉。例如一个大病以后虚弱的身体，或者将死之际，视力涣散的情形相似（当然啰！我举例所说的病情与死亡前的现象，并非就是代表修习禅定的人见山见水不是山水的境界，只是相似的比方，一是因病因死而有，一是因精神与生命活力充沛而生，并非完全一样）。但是你不要忘记，这种现象，只是生理器官的感觉不同，能够使你生起这种感觉知觉的，还是你的意识思谁的作用，如果你认为见山不是山，见水不是水，便是参禅修道的好景象，那还马马虎虎可以，倘使认为这个便是道，那你还不如吃一粒L.S.D.的幻想药，或者吃不过量的安眠药，岂不也有相同之妙吗？你能说这便是道吗？现在国内外许多参排与谈禅的人，每每提到这事，所以不能不加以说明，以免误人歧途，平白地陷害了一个有用之身。至于推政禅师第三阶段见山还是山，见水还是水的一说，当然是表示他已进一步的禅境，所以他自己说得个休歇之处；倘使单凭这几句话，就算是大彻大悟，那你不如放心去睡一大觉，起来一看，山还是山，水还是水，岂不更来得直截了当而痛快吗？所以读禅宗的典籍与公案，实在不太容易，千万不要被断章取义蒙混过去，必须要亲自求证一番，方知究竟，如果我们把这一段专指用工夫的公案补充完善，那便需要引用一句唐代南泉禅师的话：“有人看目前一株花，如梦中相似”，才可以接近禅宗末后撒手的工夫，总之，这一则公案，还是只对禅宗工夫方面而言，并不完全关于悟道的见地。

1．禅的目的与宗旨

禅宗的宗旨，正如释迦牟尼自在灵山会上，拈花示众所说：“我有正法眼藏，涅盘妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传”云云，因此而知它在中国佛教中，本来便是秉承释迦不立文字、教外别传的主旨所成的宗派，它与所有佛教各宗传承佛学的作法，显然是有不同的特点。如要研究禅宗，首先须得了解释迦一生说法四十九年，他的教法究竟是什么？从大处而言，我们都知道他遗教的经典，综合起来，有三藏（经、律、论）十二部（一切经分为十二种类之后，据《智度论》卷三十三所说：一、契经。二、重颁。三、讽诵。四、因缘。五、本事。六、本生。七、阿毗达摩，此译未曾有，或无比法。八、譬喻。九、论议。十、自说。十一、方广。十二、授记。此十二部中契经与重颁及讽颂三者，为经文上之体裁。余九部从其经文所载之别事而立名。）然而无论它是大乘或小乘的所有教法，只在方法上和程度上，略有授受的深浅不同而已，而它所要求达到解脱与涅盘的果位和目的，并无二致，换言之：涅盘果然也有大小乘的差别，大乘的无余涅盘，和小乘的有余涅盘在最高求证的见地上，和理论的极则上，显然是有程度深浅的不同，然而它趣向涅盘的目的，都是一致的。涅盘，是佛学的专有名称，它是代表宇宙万有与众生生命的身心总体，在它万机未动之初，身（生理）心（心理意识状态）一念不生的原始寂默情状中，它是寂然不动，超越形而上的体段，所以佛学为了形容它的绝对待、无形相、无扰动、无境界的境界，另行命名它是寂灭的情况；为了引申涅盘寂灭的功能，并非空寂如万物死亡的断灭，所以又说它是圆明清净的大觉。它以无相状之相，是其实相，所以它是超越思想意识，不是言语、文字、理论可以尽其极致的微妙法门，这是佛学全部教法中的一只正眼，也是所有佛教学理包藏的真正目的。那么，要求证得涅盘的人门方法，在人而言，人除了即从这个现成的身心着手以外，并无其他的妙法。而以这个身心的根本功能来说，生理和心理意识所有的作用，都是涅盘妙心的功能，古今中外，所有宗教、哲学、科学所要追求宇宙人生最后最高的目的；也就是要求证到这个。我们姑且借用哲学的名词来说，它就是宇宙万有和人生性命的形而上的本体，无论从那个立场，那个角度，命名它为佛、为天、为主、为上帝、为神、为道、为物、为心，以及加以种种的形容，取予种种的名称，无非是指这个。它穿上了宗教的外衣，便变成神化；它套上哲学的形相，便变为理念；它登上科学的宝座，便成为功能，但是无论如何去说明它，解释它，毕竟还不是这个的真正面目，因为只要一落言语文字的作用中，它便在意识思想的范围里打转，而意识思想所发生言语文字的知识作用，它的本身就是互相对待，交互变化所形成，并非绝对不变的真实。释迦在灵山会上，拈花示众，所有大众，都默然不语，不识他的宗旨所在，只有迦叶尊者，破颜微笑，释迦便说我有这个法门，“正法眼藏，涅盘妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付与摩诃迦叶”，这就成为禅宗开始教外别传的公案了。实际上，教是理，教外别传是“即此理，即此事”，也便是“事理双融”直截了当的果实。花开花落，无非涅盘妙心，天机自在活泼泼的妙用，拈花者是谁？花是谁？能拈者是什么？所拾者是花？非花？是花在微笑？是迦叶在微笑？微笑者是谁？谁在微笑？迦叶在笑花的微笑？或是笑释迦拈花在多此一举？或者花在微笑释迦多此一拈？迦叶多此一笑？或为全是？或为全非？或为此中无是无非，花便是花？拈花便是拈花？微笑便是微笑？此中大有“鸢飞于天，鱼跃于渊”的气象？或为“瞻彼淇澳、箓竹猗猗”的境界？大有问题，或毫无问题，真是一番绝妙的作略与课题，然而它是那样的轻松，这样的平实。

由释迦的一拈花，迦叶的微笑开始，把释迦过去所有说法传心庄严肃穆的压力，一扫而空。犹如使人行遍千山万水，去找一个归宿，经历苍茫无涯的途程，最后到了“山重水复疑无路”之处，忽然冲破一层薄如轻纱的迷雾，眼前一片平坦，草长莺飞，鸟啼花笑，无限生机，都来心头眼底，此时找到了身心性命的生命真实面目，别有会心，付之嫣然一笑。正如玄奘大师所说的：“如人饮水，冷暖自知”的滋味，迥非局外人可得想象而知，这真是涅盘妙心，教外别传的微妙法门，决非意识思议可及。到了中国以后，从达摩的直指人心，见性成佛，只在片言指示之下，便使二祖慧可得到安心法门之后，经百余年间，五传而到六祖慧能，开展盛唐禅宗的规模，此后排宗的教法，如马祖道一禅师等人以次，大如释迦拈花，迦叶微笑的作略；或扬眉瞬目，或一棒一喝，或竖一指，或吹布毛，或见桃花而悟道，或闻钟声而彻悟，大多都在平常日用之间，最平实的生活机趣里面，而彻悟到最奇特幽玄的妙谛，所谓言下顿悟，所谓明心见性，立地成佛的法门，就如此简便而已。

然而禅宗号称为佛法的中心，它教外别传的法门，既是如此的简便，那么，释迦一生的言教，以及印度与中国历代祖师，和高僧大德们的穷研“教、理、行、果”，以求“信、解、行、证”，而达到“闻、思、修、慧”的持戒、修定、证慧等学的努力，难道都是白费？都是骗人的玩意吗？其实不然，禅宗所谓的教外别传，只是对全般教理求得实证的教授法而言，并非在所有的教理以外，另有一个秘密心印的传授。无论是佛法与佛学范围以内的教理，或为教理以外的别传，它的真正目的，都在求证身心性命的根元。所谓心性本自圆成具足的涅盘之果，凡教理上说心，说性，号称真如、与如来藏性等等的名辞，都是指此而言而已。换言之，佛法所谓涅盘妙心的心，并非是指这个人我意识思维分别作用的心，它所谓心，所谓性，都是指宇宙同根，万物一体的真如全体的妙心，古人讲说佛理，与翻译佛学的时候，因为文字辞汇不敷应用，往往把它所指宇宙万有人我同体的中心，便用这个通常的心字来作代表；但把意识思维分别作用的心理的心、也用这个心字来作代表，所以便使后世研究佛学的人，认为这个思维意识的心，便是佛说的涅盘妙心的内涵，那就大有出入了。可是这个思维意识的心，当然也不外是宇宙万有，心物一如的真如妙心的一种机用，那是不可否认的，因此禅宗流传到晚唐、五代、宋元之间，法久弊生，渐渐紊乱，便有许多人把它和意识思维的作用，混淆不清，视为即此心理意识的心，就是禅宗所指的心地法门了。其中最大的变化，约有两路发展：（1）形成宋、元以后参禅的禅宗风气：使原始直指人心，见性成佛的法门，重新与小乘样观，以及采取禅那思维修为主的禅定合一，认为求证到心境专一，一心不乱的止静寂定的境界，便是禅宗的入手工夫，由此而产生禅宗的教法，以禅定静坐为主的“参话头”、“作工夫”，或以默照（沉默）澄心等，便是禅的道理。（2）演变成儒学佛化的宋代理学：由心性本自具足圆成的理论，了解离尘出世游于方之外者，与入世利生，实行大乘菩萨济世之道，而此心性本然，都自不增不减、不垢不净的。于是儒、佛学理辗转交融，偏向人世，形成宋儒理学的门庭，现在我们就此禅宗在宋、元以后两路发展的大势，稍作说明。

2．宋元以后注重参样的排风

参话头方法的兴起及其功用：中国的排宗，从直指人心，见性成佛的原始方法，经盛唐到五代之间，五宗宗派兴盛以来，再变为应机施教，在目前平实的一机一境上，指物传心的教授法以后，到了宋末元初之间，流弊所及，大多数便执着身心现前的境界，当作禅机，落于案臼，不知如夹山禅师所说：“目前无法，意在目前，不是目前法，非耳目之所到”的警语。因此，明眼宗师，如：大慧宗杲、高峰原妙、中峰明本禅师等人，一再转变方法，便以提倡“参话头”的法门，作为禅宗的教授方法。从此经元、明、清以来，一提到禅宗的修法，因袭相沿，成为习惯，大多都以“参话头”、“起疑情”、“透三关”之说，为禅宗的不二法门，遂使禅宗在修为的流弊上，走向默照（沉思静默）、止静的境界，成为唯一的方法。古人所谓：“试扣禅关，遍参丛席，误了几多年少！”“积雪为粮，磨砖做镜、多少到头空老！”“谁识得绝想崖前，无阴树下，杜宇一声春晓？”便是这个流弊所生的结果，现在就“参话头”等方法上，作概略的介绍与简论，以便大家明白后世禅宗演变成今天没落局面的原因：

（1）参话头与止观、禅那的关系：“话头”，用现代语的名辞来说，等于是“问题”或“疑问”等综合观念的涵意。但它和“问题”或“疑问”一辞，又有不同的性质，因为我们内心发生某一个问题时，就会运用脑神经的功能，可以漫无限止的去思维、观察、审辨、联想、推测、分析，一直到直认为已得答案，自认为得到满足；或者根本无法解决，保留它，或转入另一思想范围，变成另一情绪——喜、怒、哀、乐的情况“话头”，不是这样的，话头是一问题，但在话头上加一参字，叫做“参话头“，那便和普通有怀疑的问题，有不同的作用了。“话头”，当然是一个问题，古人叫它作话头，因为古人把意识思想的思维作用，与言语的关系，不分内外，都做为是一句话来看。例如现代江南一带流行的言语，如上海土话，要问人“你有什么问题？”或“你有什么事？”便说“有啥话头？”所以当任何一个思维意识起了作用的时候，便是一句话的开始。但是任何一句话，一个思维初动之时的动机，它从哪里来？过后又到哪里去？这种动念思维，和有问题本身的来源和去处，便是一个大问题。要找这个动念思维有问题本身的开端，便是“话头”，它是一句话，一个问题的开端，“参话头”也就是参究这句话的来源和根源的方法，所谓参，包括有研究、揣摩、体会、观察、观照、静虑等等的综合作用。中国古人首先提出这个“参”字的用功方法的，是东汉的魏伯阳，他在修道与明自觉悟道的原理上，便提出“参”的一字方法。唐、宋以后的禅宗，是否是借用它的，或是偶合，因为资料的不足，不敢武断而定。禅宗既有参究一法的形成，到了明、清以后的排宗，变本加厉，往往把“参话头”，叫做“看话头”，偏向于观照、静观的方法，变为观心与看顾念头的作用了.

（2）看念头：如果研究禅宗修持实证的方法，也就是普通所谓禅宗的作工夫，以及研究佛教

各宗的实际修持方法，如天台宗的止观、净土宗的念佛、密宗的观想等等。那么，对于“念头”和“看念头”这个名辞，与念头的涵义与作用，应该有所了解。“念头”，便是指心理思维意识的活动，以及情绪与生理习惯感觉的作用，总而言之，统而言之，一概都叫它为“念头”。例如清末流行吸食鸦片烟的坏风气，在浙东一带，对有吸食鸦片烟有“瘾”的人，在它“瘾”发的时候，便说他是“念头”来了。人生的念头，仔细分类起来，太多了，在情绪上的喜、怒、哀、乐，以及佛学所说心理上基本的三种劣根：贪、嗔、痴，（杀、盗、淫）乃至如小乘《俱舍论》宗所分析的八十八个结使，与大乘唯识宗所说的五十三个心所，和八个识所包括的范围等等，一言以蔽之，统名之为“念头”。明、清以后禅宗的“看顾念头”，或简称为“看念头”的方法，便是观心的作用，我们在前面已经大略讲过，把规心起伏作用的方法，分为过去、现在、未来三段公式的说明，所以不必重复讨论。此外，用“参话头”、“照顾话头”、“看话头”的方法等来参禅，那便是修习止观法门一样，先以调身（调整生理）、调息（调整呼吸）等有为的修法做前趋，然后达到澄心静虑，初步使心志专一不乱的境界，属于止观的现行以前的止念范围，依此次第，循序上进，便是禅定所属四禅八定的历程，也在前面已经讲过，不必再说。由于制心一处，求得静止专一的境界，再起观照，审察心念的往来迹象，或者探究“话头”的答案，这便属于观行的范围，同于三止三观的修法，大体相同，稍有目的的差异而已。至于密宗的观想，与中国固有汉、魏以前道家炼神的修法，所谓“精义人神”、与“精思人神”的功用与方法，除了目的上的差异，与方式上的不同以外，大致并无两样，所以后来道家与道教的符咒，有许多便和密咒相同。

（3）参话头：明、清以来禅宗的“参禅”与“参话头”，尽管它如何标榜“直指人心，见性成佛”的招牌，但是它与唐、宋之间的禅宗，在教授法与形式上，显然大有不同。截然两样。它已经回复走入印度原始小乘佛法的禅观、禅那（禅定、思维修）止观、观想，以及中国正统道家上品丹法“精思”的综合范围。所以大多数真正学禅、参禅的人，与其说是禅宗，毋宁说在学道，反为恰当。然而“参话头”与“精思人神”，真的完全一样吗？不然！不然！“参话头”的不同，就是它在禅定寂静的境界中，含有一个古今中外，人人要求解决而结果不能切实解答的问题存在。如果在参禅的进修过程中，得到四禅八定的必然境界与程序，这就叫做禅的工夫，而在这个禅定工夫的境界中，慧智豁朗。明悟证得这个大问题的根本，这就叫做豁然开悟的见地。总之，没有工夫的见地，便是狂慧妄想，没有见地的工夫，便是心外求法的外道禅与凡夫禅。那么，它在禅定的工夫境界中，参的什么“话头”呢？简单地介绍，话头可分为有义理的，与无义理的两种：

有义理的，如：“生从何处来？死向何处去？”“念佛是谁？”“念是何人？心是何物？”等等，以及南宋时代大慧宗果禅师，最喜欢用的，佛说一切众生，皆有佛性，为什么“僧问赵州和尚，狗子有佛性也无？”赵州答：“无。”这是什么道理？甚之，他教人只要参一个“无”字就可以了，这又是什么道理？

无义理的，如：“如何是佛”？“庭前柏树子。”“麻三斤。”“乾矢橛。”等等。

介于有义理与无义理之间的，便如一般所谓的“参公案”，那是把古人悟道的史迹，参学悟道经过的故事，与他师弟之间问答的“话头”，做为借镜，拿它的中心，用来参究自己的疑问，便叫做“参公案”。

元、明以后禅宗的“参话头”，它既包涵这些作用，所以它和专门做禅定的工夫，以及止观、观想，与道家“精思人神”的修持作用，便大有不同了。

3．元明以后禅宗的三关界说与参禅的境界

禅宗在宋、元以后，由于“参话头”方法的流行，以及集体同修丛林制度的普及，天下各大禅林或禅院中的禅堂建设，到处都有相当的风规，于是出家袖子，行脚参学诸方，以天下为家，四海为室，随时随地，都可以在禅院丛林中，挂褡安居，只要抱住一个“话头”，专心用工参究，讨褡长住禅堂，一年半载，或三五年，甚之，十年、二十年、以至于一生参禅到底，不管已悟未悟，话头永远是个话头，打坐参禅，永远也还在打坐参禅，如此等人，数不可计。所以在丛林制度的禅堂规模兴盛以后，原始排宗的真正慧命，渐渐就此断送，也正因为“参话头”与长住“禅堂”的风气，普遍流行，使向来以般若慧学为主的佛法心宗的禅。变为以打坐参样的禅定为主的禅风。于是执着境界，扩充宋代禅师们对机设教的教授法的三关之说，便大为盛行，因此而有指“破参”为明心的初关，见性为“重关”，最后的证悟，为破末后“牢关”的传说。到了清初；雍正为了三关之说，还特别提出唯识宗法相学来作注解，认为“破初关”，是了意识的事；“破重关”，是了第七末那识的工夫；破末后“牢关”，才是了第八阿赖耶识的事。其实，这都是后世参学禅宗的人，脱离不了禅定境界的窠臼，以做工夫的禅定境界，做为划分层次的界说，纵使与虚空合一，森罗万象，都在一片心中，仍然还在心意识的范围中打转，还是离不开身心互相关联的变化，如果要详细加以分析，一为时间不许可；二为对于禅宗心地法门，真实下过工夫，有经验的不多，姑且略而不谈。

（六）禅宗与理学的关系

其次，一般讲到禅宗，以及研究禅宗的资料，都在宗师们的语录，以及语录的汇书，如《景德传灯录》、《五灯会元》、《指月录》等着作里，寻找或欣赏禅师们悟道机缘的公案，与机锋、转语的妙趣，认为便是禅机，便是禅宗的心要。殊不知禅宗既然号称是佛法心宗的中心，关于佛法所有的修持行为，如戒、定、慧等细行，岂有完全略而不谈之理，所以只认机锋妙语做禅宗的，使人于元明以后狂禅的流弊，甚之，使明儒王阳明之学，也连带受此冤诬；同时，因为阳明之学的流弊，更使禅宗连带受谤。事实上，如果用心研究历代悟道者前后的言行，只要仔细留心历代高僧禅德们的传记，以及专记宋代以后禅师们言行录的《禅林宝训》一书，便可

了解真正禅宗宗师们关于修行的品德，是如何的有肃然可敬的风范，并非徒事空言，专谈机锋便以为禅；亦非专以默照（沉默）静坐，便是禅的究竟法门。而且由此可知唐、宋以来禅师们影响中国知识分子教育思想的精神，它是如何的配合中国文化思想的发展，何以会形成宋代儒家理学的原因所以了。

现在为了简便，暂且举出禅宗的佛学思想，与北宋开创理学几位大儒的理论，作一比较，大家便可知道他们受到佛学思想熏陶渊源的所自了，但是我说的影响与比较，并非就是照钞或翻版，只是限于影响，而且更没有批判他们优劣的意思，这点我须有慎重而保留态度的声明。不过，宋代理学的大儒们，在他们毕生治学的历史记载上。都有过"出入佛老"若干年的纪录，然后又有好像憬悟知非的警觉，认为人禅为逃禅，人道为适世，便又翻身人世，归于儒家思想，以修身、齐家、治国、平天下为己任的态度，不管他们后来是如何的推排佛、老，但在他们治学的过程中，有互相吸收融会的地方，那是无可否认的事实。

例如：周濂溪的学说，如他的名着《通书》，及《太极图说》等，骤然读之，完全在阐扬《周易?系传》与《中庸》的内义。实际则为融会佛、道两家学术思想，尤其偏向于原始儒、道不分家的道家，与老子的思想。

程明道（颢）的名着《定性书》，如："所谓定者，动亦定；静亦定，无将迎《出庄子语意），无内外，苟以外物为外，牵己而从之，是以己性为有内外也。且以己性为随物于外，则当其在外时，何者为在内？是有意于绝外诱，而不知其性之无内外也。既以内外为二本，则又乌可遽语定哉……今以恶外物之心，而求昭无物之地，是反鉴而索照也"等语，大都择合《庄子?齐物论》的内义，融会禅宗三祖僧璨大师《信心铭》的道理。
　　《信心铭》：

至道无难，惟嫌拣择。但莫憎爱，洞然明白。毫厘有差，天地悬隔。欲得现前，莫存顺逆。违顺相争。是为心病。不识玄旨，徒劳念静。圆同太虚，无欠无余。良由取舍，所以不如。莫还有缘，勿住空忍。一种平怀，泯然自尽。止动归止，止更弥动。惟滞两边，宁知一种。一种不通，两处失功、遣有没有，从空背空。多言多虑，转不相应。绝言绝虑，无处不通。归根得旨，随照失宗。须臾返照，胜却前空。前空转变，皆由妄见。不用求真，惟须息见。二见不住，慎莫追寻。才有是非，纷然失心。二由一有，一亦莫守。一心不生，万法无咎。无咎无法，不生不心，能由境灭，境逐能沉。境由能境，能由境能。欲知两段，原是一空。一空同两，齐含万象。不见精粗，宁有偏党。大道体宽，无易无难。小见狐疑，转急转退。执之失度，必入邪路。放之自然，体无去住。任性合道，逍遥绝恼。系念乖真，昏沉不好。不好劳神，何用疏亲。欲取一乘、勿恶六尘。六尘不恶，还同正觉。智者无为，愚人自缚。法无异法，妄自爱着。将心用心，岂非大错。迷生寂乱，悟无好恶。一切二边，良由斟酌。梦幻空花，何劳把捉。得失是非，一时放却。眼若不寐，诸梦自除。心若不异，万法一如。一如体玄，兀尔忘缘。万法齐观，归复自然。泯其所以，不可方比。止动无动，动止无止。两既不成，一何有尔。究竟穷极，不存轨则。契心平等，所作俱息。狐疑尽净，正信调直。一切不留，无可记忆。虚明自照，不劳心力。非思量处，识情难测。真如法界，无他无自。要急相应，惟言不二。不二皆同，无不包容。十方智者，皆入此宗。宗非延促，一念万年。无在不在，十方目前。极小同大，忘绝境界。极大同小，不见边表。有即是无，无即是有。若不如是，必不须守。一即一切，一切即一。但能如是，何虑不毕。信心不二，不二信心。言语道断，非去来今。

程伊川（颐）的名着《四箴》，除了发挥孔子的仁学以外，所有内外功用的内义，大如套用志公禅师等的偈颂相似，恕文繁不录，容待以后有机会，另作专题的研究。

至于张横渠（载）的名言，如"为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。"这与禅宗六祖慧能禅师的："众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。"又是辙迹相同，车轮各异而已。此外，张横渠的名着《东铭》与《西铭》，与明教契嵩禅师法语的精神与宗旨，可以互相发明：

明教嵩和尚曰：尊莫尊乎道，美莫美乎德，道德之所存，虽匹夫非穷也。道德之所不存，虽王天下非通也。伯夷叔齐，昔之饿夫也，今以其人而比之，而人皆喜。桀纣幽厉，昔之人主也，今以其人而比之，而人皆怒。是故学者患道德之不充乎身，不患势位之不在乎己。

明教曰：圣贤之学，固非一日之具。日不足，继之以夜，积之岁月，自然可成。故曰：学以聚之，问以辩之，斯言学非辩问，无以发明。今学者所至，罕有发一言问辩于人者，不知将何以禅助性地，成日新之益乎。

明教曰：太史公读《孟子入至梁惠王问，何以利吾国，不觉置卷长叹！差乎！利，诚乱之始也。故夫子罕言利，常防其原也。原者，始也。尊崇贫贱，好利之弊，何以别焉。夫在公者，取利不公则法乱。在私者，以欺取利则事乱。事乱则人争不平，法乱则民怨不服，其悖戾斗诤。不顾死亡者，自此发矣、是不亦利诚乱之始也。且圣贤深戒去利，尊先仁义。而后世尚有恃利相欺，伤风败教者何限。况复公然张其征利之道而行之，欲天下风俗正，而不浇不薄，其可得乎！

明教曰：凡人所为之恶，有有形者，有无形者。无形之恶，害人者也。有形之恶，杀人者也。杀人之恶小，害人之恶大。所以游晏中有鸩毒，谈笑中有戈矛，堂奥中有虎豹，邻巷中有戎狄。自非圣贤，绝之于未萌，防之以礼法，则其为害也。不亦甚乎！

邵康节（雍）的名着《皇极经世》，它的《内篇》举出元、会、运、世的规律，做为推测数往知来，关于历史与人事演变的数理，与象数的公式，与他的《观物外篇》等篇的理论实际都是融会道、佛两家学术思想的结晶，汇通于易学理、象、数的范围。元、会、运、世所用的三元甲子，循环往复，演变成为观察历史人事的中心，便是佛学成、住、坏、空四大劫原则的发挥，用以说明人类众生世界分段灾劫的道理。不过，他是以中国历史做中心，推算大劫中的小劫过程而已。

以上所举是有关禅宗影响宋代儒家理学思想的例子。为了研究参学禅宗与宋、明理学同学们的注意，切勿徒以口头禅语，或以机锋妙趣，认为便是禅的极则，现在拣要选录禅师们的几则言行如下：

大觉琏和尚，初游庐山，圆通讷禅师一见，直以大品期之。或问：何自而知之？讷曰：斯人中正不倚，动静尊严，加以道学行谊，言简尽理，凡人资禀如此，鲜有不成器者。

仁祖皇佑初，遣银珰小使，持绿锑尺一书，召国迈讷住孝慈大伽蓝。讷称疾不起，表疏大觉应诏。或曰：圣天子旌崇道德，恩被泉石，师何因辞？讷曰：予滥厕僧伦，视听不聪，幸安林下，饭蔬饮水，虽佛祖有所不为，况其他耶！先哲有言：大名之下，难以久居，何日而足。故东坡尝曰：知安则荣，知足则当，避名全节，善始善终，在圆通得之矣。

大觉曰：舜老夫赋性简直，不识权衡货殖等事。日有定课，曾不少易。虽炙灯扫地，皆躬为之。尝曰：古人有一日不作，一日不食之戒。予人也！虽垂老其志益坚。或曰：何不使左右人？老夫曰：经涉寒暑，起坐不常，不欲劳之。

舜老夫曰：传持此道，所贵一切真实，别邪正，去妄情，乃治心之实。识因果，明罪福，乃操履之实。宏道德，接方来，乃住持之实。量才能，请执事，乃用人之实。察言行，定可否，乃求贤之实。不存其实，徒炫虚名，无益于理。是故人之操履，惟要诚实，苟执之不渝，虽夷险可以一致。

浮山远和尚曰：古人亲师择友；晓夕不敢自怠。至于执口负舂，陆沈贱役，未尝惮劳。予在叶县，备曾试之。然一有顾利害，较得失之心，则使这姑息，靡所不至。且身既不正，又安能学道乎。

五祖演和尚曰：今时丛林学道之士，声名不扬，匪为人之所信者，盖为梵行不清白，为人不谛当辄或苟求名闻利养，乃广炫其华烯，遂被识者所讥。故蔽其要妙，虽有道德如佛祖，闻见疑而不信矣。尔辈他日若有把茅盖头，当以此而自勉。

演祖曰：师翁初住杨岐，老屋败椽，仅蔽风雨。适临冬暮，雪霰满床，居不遑处。衲子投诚，愿充修造。师翁却之曰：我佛有言：时当减劫，高岸深谷，迁变不常，安得圆满如意，自求称足。汝等出家学道，做手脚未稳，已是四五十岁，讵有闲工夫，事丰屋耶？竟不从。

演祖曰：古人乐闻己过，喜于为善，长于包荒，厚于隐恶，谦以交友，勤以济众，不以得表二其心，所以光明硕大，照映今昔矣。

白云谓演祖曰：禅者智能，多见于已然，不能见于未然。止观定慧，防于未然之前。作止任灭，觉于已然之后。故作止任灭所用易见，止观定慧所为难知。惟古人志在于道，绝念于未萌，虽有止观定慧，作止任灭，皆为本末之论也。所以云：若有毫端许，言于本末者，皆为自欺。此古人见彻处，而不自欺也。

晦堂一日见黄龙有不豫之色，因逆问之。黄龙曰：监收未得人。晦堂遂荐感副专，黄龙曰：感尚暴，恐为小人所谋。晦堂曰：化侍者稍廉谨。黄龙谓化虽廉谨，不若秀庄主，有量而忠。灵源尝’问晦堂，黄龙用一监收，何过虑如此？晦堂曰：有国有家者，未尝不本此；岂特黄龙为然，先圣亦曾戒之。

晦堂谓朱给事世英曰：予初入道，自恃甚易。逮见黄龙先师后，退思日用，与理矛盾者极多，遂为行之三年，虽祁寒溽暑，确志不移，然后方得事事如理。而今咳唾掉臂，也是祖师西来意。

朱世英问晦堂曰：君子不幸，小有过差，而见闻指目之不暇。小人终日造恶，而不以为然。其故何哉？晦堂曰：君子之德，比美玉焉，有瑕生内，必见于外，故见者称异，不得不指目也。若夫小人者，日用所作，无非过恶，又安用言之！

晦堂曰：圣人之道，如天地育万物，无有不备于道者，众人之道，如江河淮济，山川陵谷，草木昆虫，各尽其量而已。不知其外，无有不备者。夫道岂二耶！由得之深浅，成有大小耳！

晦堂曰：久废不可速成，积弊不可顿除，优游不可久恋，人情不能恰好，祸患不可苟免。夫为善知识，达此五事，涉世可无闷矣。

黄龙曰：住持要在得众，得众要在见情。先佛有言：人情者，为世之福田，盖理道所由生也。

故时之否泰，事之损益，必因人情。情有通塞，则否泰生。事有厚薄，则损益至，惟圣人能通天下之情。故易之别卦，乾下坤上则日泰。乾上坤下则日否。其取象损上益下则日益。损下益上则日损。夫乾为天，坤为地，天在下而地在上，位固乖矣，而返谓之泰者，上下交故也。主在上而实处下，义固顺矣，而返谓之否者，上下不交故也。是以天地不交，庶物不育。人情不交，万事不和。损益之义，亦由是矣。夫在人上者，能约已以裕下，下必悦而奉上矣，岂不谓之益乎。在上者蔑下而肆诸己，下必怨而叛上矣，岂不谓之损乎。故上下交则泰。不交则否。自损者人益。自益者人损。情之得失，岂容易乎！先圣尝喻人为舟。情为水，水能载舟，亦能覆舟，水顺舟浮，违则没矣。故住持得人情则兴，失人情则废。全得则全兴，全失则全废。故同善则福多，同恶则祸甚。善恶同类，端如贯球。兴废象行，明若观日。斯历代之无色也。

黄龙谓王荆公曰：凡操心所为之事，常要百前路径开阔，使一切人行得，始是大人用心。若也险隘不通，不独使他人不能行，兼自家亦无措足之地矣。

黄龙曰：夫人语默举措，自谓上不欺天，外不欺人，内不欺心，诚可谓之得矣。然犹戒谨乎独居隐微之问，果无纤毫所欺，斯可谓之得矣。

黄龙谓隐士潘延之曰：圣贤之学，非造次可成，须在积累之要，惟专与勤，屏绝嗜好，行之勿倦，然后扩而充之，可尽天下之妙。

潘延之闻黄龙法道严密，因问其要。黄龙曰：父严则子敬，今日之规训，后日之模范也。譬治诸地，隆者下之，(穴洼)者平之，彼将登于千仞之山，吾亦与之俱。因而极于九渊之下，吾亦与之俱。使之穷，妄之尽，彼则自休也。又曰：(女句)之妪之，春夏所以生育也。霜之雪之，秋冬所以成熟也。吾欲无言可乎！

水庵一和尚曰：《易》言：君子思患而预防之。是故古之人，思生死大患，防之以道，送能经大传远。今之人谓求道迂阔，不若求利之切当。由是竞习浮华，计较毫未，希目前之事，怀苟且之计，所以莫肯为周岁之规者，况生死之虑乎！所以学者日鄙，丛林日废，纪纲日坠，以至陵夷颠沛，殆不可救。嗟乎！可不鉴哉！

（七）禅宗与中国文学

中国文化，从魏、晋以后，随着时代的衰乱而渐至颓唐之际，却在此时，从西域源源传入佛教文化，乃使中国的学术思想，突然加入新的血轮，因此而开展南北朝到隋、唐以后，佛学的勃然兴起，而形成儒、释、道三家为主流的中国文运。尤其在中国生根兴盛的排宗，自初唐开始，犹如黄河之水天上来的洪流，奔腾澎湃，普遍深入中国文化的每一部分，在有形无形之间，或正或反，随时随处，都曾受到它的滋润灌溉，确有“到江送客掉，出岳润民田”的功用。我们就其显而易见，举出简单概略的实例，试加说明，供给研究禅宗与中国文化演变关系的参考：

1．隋唐以后文学意境的转变与排宗

从文学的立场而言中国文学，以时代做背景，以特殊成就的作品为代表，简单扼要而归纳它的类别，便有汉文、唐诗、宋词、元曲、明小说、清代的韵联与戏剧等演变程序。中国的文学，自汉末、魏。晋、南北朝到隋、唐之间，所有文章，辞、赋、诗、歌的传统内容与意境，大抵不外渊源于五经，出入孔、孟的义理，涵泳诸子的芬华，形成辞章的中心意境，间有飘逸出群的作品，都是兼取老、庄及道家神仙闲适的意境，做为辞章的境界，如求简而易见的，只须试读《昭明文选》所收集的文章辞赋，便可窥见当时的风尚。在南北朝到隋、唐之间，唯一的特点，也就是历来讲中国文学史者所忽略的，便是佛教学术思想的输入，引起翻译经典事业的盛行，由名僧慧远、道安、鸠摩罗什、僧肇等人的创作，构成别成一格的中国佛教文学，后来的影响，历经千余年而不变，诚为难得希有之事。只因后世一般普通文人，不熟悉佛学的义理与典故，遂强不知以为知，就其所不知的为不合格，诸般挑剔，列之于文学的门墙以外，遂使中国文学的这一朵巨葩，又被淹埋于落落无闻之乡，正如禅师们所说：“我眼本明，因师故瞎”，甚为可惜。

（1）诗：现在只就唐代代表性的作品，如唐诗风格的转变来说：由初唐开始，从上官体（上官仪）到王（勃）杨（炯）卢（照邻）骆（宾王）四杰，经武后时代的沈亻全期、杜审言、宋之问等，所谓“景龙文学”，还有隋文学的余波荡漾，与初唐新开的质朴风气。后来一变为开元、天宝的文学，如李伯）、杜（甫）、王（维）、孟（浩然）、高（适）、岑（参），到韦应物、刘长卿，与大历十才子等人，便很明显地加入佛与禅道的成分。再变为元和、长庆间的诗体，足为代表一代风格，领导风尚的，如浅近的白居易。风流靡艳的元稹，以及孟郊、贾岛、张籍、姚合。乃至晚唐文学如杜牧、温庭筠、李商隐等等，无一不出入于佛、道之间，而且都沾上禅味，才能开创出唐诗文学特有芬芳的气息，与隽永无穷的韵味。至于方外高僧的作品，在唐诗的文学传统中，虽然算是例外，大体不被正统诗家所追认，但的确自有它独立价值的存在。现在略举少数偏于禅宗性质的诗律，做为说明唐代文学与禅学思想影响的体例，诗人如王维（摩诘）的作品，有通篇禅语，如：

《梵体诗》：一兴微尘念，横有朝露身。如是睹阴界，何方置我人。碍有固为主，趣空宁舍宾。洗心讵悬解，悟道正迷津。因爱果生病，从贪始觉贫。色声非彼妄，浮幻即吾真。四达竟何遣，方殊安可尘。胡生但高枕，寂寞谁与怜。战胜不谋食，理齐甘负薪。子若未始异，诅论疏与亲。浮空徒漫漫，泛有定悠悠。无乘及乘者，所谓智人舟。讵舍贫病域，不疲生死流。无烦君喻马，任以我为牛。植福祠迦叶，求仁笑孔丘。何津不鼓掉，何路不摧(车舟)。念此间思者

，胡为多阻修。空虚花聚散，烦恼树稀稠。灭想成无记，生心坐有注。降吴复归蜀，不到莫相尤。

又如白居易：

《自解》：房传往世为禅客（世传房太尉前生为禅僧，与娄师德友善，慕其为人，故今生有娄之遗风云），王道前生应画师（王右丞诗：宿世是词客，前身应画师）。我亦定中观宿命，多生债负是歌诗。不然何故狂吟咏，病后多于未病时。

《读禅经》：须知诸相皆非相，若住无余却有余。言下忘言一时了，梦中说梦两重虚。空花岂得兼求果，阳焰如何更觅鱼。摄动是禅禅是动，不禅不动即如如。

《感兴二首》：吉凶祸福有来由，但要深知不要忧。只见火光烧润屋，不闻风浪覆虚舟。名为公器无多取，利是身灾合少求。虽异匏瓜难不食，大都食足早宜休。

鱼能深入宁忧钓，鸟解高飞空触罗。热处先争炙手去，海时其奈噬脐何。尊前诱得猩猩血，幕上偷安燕燕窠。我有一言君记取，世间自取苦人多。

唐代方外高僧如寒山子的诗，他的意境的高处，进入不可思议的禅境，但平易近人的优点。比之香山居士白居易，更有甚者，他完全含有于平民化的趣味。对于寒山子的诗，大概大家都耳熟能详，所以想在下面少提一首，其他如唐代诗僧们的诗，确有许多很好的作品，如诗僧灵一：

《雨后欲寻天目山，问元骆二公溪路》：昨夜云生天井东，春山一雨一回风。林花解逐溪流下，欲上龙池通不通。

《题僧院》：虎溪闲月引相过，带雪松枝挂薜萝。无限青山行欲尽，白云深处老僧多。

《归岑山过惟审上人别业》：禅客无心忆薜萝，良然行径向山多。知君欲问人间事，始与浮云共一过。

又：诗僧灵澈：

《东林寺酬韦丹刺史》：年老心闭无外事，麻衣草履亦容身。相逢尽道休官好，林下何曾见一人。

《闻李处士亡》：时时闻说故人死，日日自悲随老身。白发不生应不得，青山长在属何人。

此外如唐代的诗僧贯休、皎然等人的作品，都有很多不朽的名作，恕繁不举。

受禅宗意境影响的诗文学，到了宋代，更为明显，宋初着名的诗僧九人，世称九僧的风格（如剑南希昼、金华保暹、南越文兆、天台行肇、汝州简长、青城惟凤、江东宇昭、峨嵋怀古、淮南惠崇。）影响所及，便使醉心禅学的诗人，如杨大年（亿）等人，形成有名的西崑体。名士如苏东坡、王荆公、黄山谷等人，无一不受禅宗思想的熏陶，乃有清华绝俗的作品。南渡以后，陆（放翁）范（成大）杨（万里）尤（袤）四大家，都与佛禅思想结有不解之缘，可是这都偏于文学方面的性质较多，不能太过超出本题来特别议论它，所以暂不多讲，现在只择其在宋、明之间，禅宗高僧的诗，比较为通俗所接触到的，略作介绍，如道济（俗称济颠和尚）的诗：

几度西湖独上船，篙师识我不论钱。一声啼乌破幽寂，正是山横落照边。
湖上春光已破悭；湖边杨柳拂雕栏。算来不用一文买，输与山僧闲往还。
山岸桃花红锦英，夹堤杨柳绿丝轻。遥看白鹭窥鱼处，冲破平湖一点青。
五月西湖凉似秋，新荷吐蕊暗香浮。明年花落人何在，把酒问花花点头。

以及他的绝笔之作，如：“六十年来狼藉，东壁打倒西壁。如今收拾归来，依旧水连天碧。”若以诗境而论诗格，他与宋代四大家的范成大、陆放翁相较，并无逊色。如以禅学的境界论诗，几乎无一句、无一字而非禅境，假使对于禅宗的见地与工夫，没有几十年的深刻造诣，实在不容易分别出它的所指。

如王安石的诗：

《无动》：无动行善行，无明流有流。种种生住灭，念念闻思修。终不与法缚，亦不着僧裘。

《梦》：知世如梦无所求，无所求心普空寂。还似梦中随梦境，成就河沙梦功德。

《赠长宁僧首》：秀骨庞眉倦往还，自然清誉落人间。闲中用意归诗笔，静外安身比大也。欲情野云朝送客，更邀江月夜临关。嗟予踪迹飘尘土，一对孤峰几厚颜。

《次韵舍弟赏心亭即事》：霸气消磨不复存，旧朝台殿只空村。孤城倚薄青天近，细雨侵凌白日昏。稍觉野云乘晚雾，却疑山月是朝暾。此时江海无穷兴，醒客忘言醉客喧。

《怀锺山》：投老归来供奉班，尘埃无复见锺山。何须更待黄粱熟，始觉人间是梦间。

《江宁夹口》：月堕浮云水卷空，沧洲夜沂五更风。北山草木何由见，梦尽青灯展转中。

又：落帆江口月黄昏，小店无灯欲闭门。半出岸沙枫欲死，系船犹有去年痕。

《寄碧岩道光法师》：万事悠悠心自知，强颜于世转参差。移床独向秋风里，卧看蜘蛛结网丝。

又：大梁春雪满城泥，一马常瞻落日归。身世身知还自笑，悠悠三十九年非。
如范成大的诗：

《请息斋书事》：覆雨翻云转手成，纷纷轻薄可怜生！天无寒暑无时令，人不炎凉不世情。栩栩算来俱蝶梦，(口皆)(口皆)能有几鸡鸣？冰山侧畔红尘涨，不隔瑶台月露清。
《赠寿老》：农圃规模昔共论，云奎卜筑又逢君。眉庵寿老长随喜，好个抛梁祈愿文。
《偶箴》：情知万法本来空，获复将心奉八风。逆顺境来欣戚变，咄哉谁是主人翁。

《径里山倾盖亭》：万杉离立翠云幢，(女弱)(女弱)移闻晚吹香。山下行人尘扑面，谁知世界有清凉。
余且再举几首唐、宋之间禅师们的佳作，藉此以见唐、宋诗词文学风格转变的关键。
唐代禅师：
寒山大士：吾心似秋月，碧潭清皎洁。无物堪比伦，教我如何说。
慧文禅师：五十五年梦幻身，东西南北轨为亲。白云散尽千山外，万里秋空片月新。
慧忠禅师：多年尘土自腾腾，虽着伽黎未是僧。今日归来酬本志，不妨留发候然灯。

雪窦重显禅师（与时寡合）：居士门高谒未期，且限岩石最相宜。太湖三万六千顷，月在波心说向谁。

又《五老师子》：踞地盘空势未休，爪牙何必竞时流。天教生在千峰上，不得云擎也出头。

又《透法身句》：一叶飘空便见秋，法身须透闹啾啾。明年更有新条在，烦恼春风率未休。

又《大功不宰》：牛头峰顶镇重云，独坐寥寥寄此身。百鸟不来春又过，不知谁是到庵人。

又《晦迹自怡》：图画当年爱湖庭，波心七十二峰青。如今高卧思前事，添得卢公倚石屏。

又《送宝用禅者之天台》：春风吹断海山云，彻夜寥寥绝四邻。月在石桥更无月，不知谁是月边人。

又《寄陈悦秀才》：水中得火旨何深，握草由来不是金。莫道庄生解齐物，几人穷极到无心。
又《渔父》：春光冉冉岸烟轻，水面无风钓艇横。千尺丝轮在方寸，不知何处得鲲鲸。

此外，明代禅宗诗僧的作品，诗律最精，而禅境与诗境最佳的，无如郁堂禅师的《山居诗》，如：

千丈岩前倚杖藜，有为须极到无为．言如悖出青天滓，行不中修白壁疵。马喻岂能穷万物，羊亡徒自泣多歧．霞西道者眉如雪，月下敲门送紫芝。

乱流尽处卜幽栖，独树为桥过小溪。春雨桃开忆刘阮，晚山薇长梦夷齐。寻僧因到石梁北，待月忽思天往西。借问昔贤成底事，十年走马听朝鸡。

人间红日易西斜。万巧施为总莫夸。剖出无瑕方是玉，画成有足已非蛇。拳伸夜雨青林蕨，心吐春风碧树花。世念一毫融不尽，功名捷径在烟霞。

寥寥此道语何人，独掩柴扉日又曛。六凿未分谁扰扰，一交才动自坛坛．空林丽歇鸠呼妇，阴壑风寒虎啸群。毁桀誉尧情未尽，有身赢得卧深云。

即今休去便休去，何事却求身后名。世乱孙吴谋略展，才高屈贾是非生。沟中断木千年恨，海上乘搓万里情。谁识枯禅凉夜月，松根一片石床平。

至于明代诗僧如苍雪，不但在当时的僧俗词坛上执其牛耳，而且还是道地的民族诗人，也可称为出家爱国的诗人。他又是明末遗老，逃禅避世，暗中活动复国工作的庇护者。他的名诗很多，举不胜举，现在简择他诗境禅境最高的几首作品为代表，如：
松下无人一局残，空山松子落棋盘。神仙更有神仙着，千古输赢下不完。
几回立雪与技云，费尽勤劳学懒人。曳断鼻绳犹不起，水烟深处一闲身。
举头天外看无云，谁似人间吾辈人。荆棘丛中行放脚，月明帘下暗藏身。

又《寄询钱虞山（谦益）绛云楼火后专意内典》：好将世事较樗蒲，林下高眠任老夫。天意未容成小草，河清终欲见遗珠。面非北向安知汉，望到东山只有虞。不尽奇书探海藏，人间文字可烧无。

我们读了苍雪大师送钱谦益的这首诗，如果对历史有修养，了解钱谦益如何做二臣？如何搜罗明末遗老阴私事迹的资料，要着《明史》来要挟遗老们的后裔，以及他的藏书楼（绛云楼）起火的情形，才专心转而研究佛学的经过，那么，对于苍雪大师这首用禅语警策的诗，便觉得他匠心独运，句句字字，语含玄机了。

以上的举例，我们是为了时间的限制，所以一说到唐代文学的诗境，是受到禅宗影响而演变的动机，就赶快急转直下，便一路讲到宋、明以下，而且信口而说，只就其大要的提到一些，这

都是为了说明中国文学从隋、唐以后，接受融会禅宗的禅境，才有唐、宋以后的成就，是为引起研究禅宗与中国文学关系者的注意。至于唐，宋以来佛教文学与中国文章辞境的关系，更多更大，也来不及多说了，青年同学们，须要注意的，例如大家都读过苏东坡的“赤壁”前后赋等，他与禅宗与老、庄的思想，有极其密切而明显的关系，所以才有这种千古绝调的文章意境。

（2）词曲：中国文学时代的特性，从唐诗的风格的形成与蜕变，到了晚唐、五代之间，便有词的文学产生。在晚唐开始，历五代而宋、元、明、清之间，禅宗宗师们，以词来说禅，而且词境与禅境都很好，也到处可见，只是被人忽略而已．我们现在简单的举出历史被人所推崇公认的词人作品，以供参考，如辛稼轩的词：

《鹧鸪天（石门道中）》：山上飞泉万斛珠，悬崖千丈落(鼠生)鼯，已通樵经行还碍，似有人声听却无。闲略杓，远浮屠，溪南修竹有茅芦，莫嫌杖屦频来往，此地偏宜着老夫，

又《睡起即事》：水荇参差动绿波，一池蛇影照群蛙，因风野鹤饥犹舞，积雨山桅病不花。名利处，战争多，门前蛮触日干戈，不知更有槐安国，梦觉南柯日未斜。

又《有感》：出处从来自不齐，后车方载太公归，谁知寂寞空山里，却有高人赋采薇。黄菊嫩，晚香枝，一般同是采花时，蜂儿辛苦多官府，蝴蝶花间自在飞。

又《戊午拜退职奉祠之命》：老退何曾说着官，今朝放罪上恩宽，便支香火真祠奉，更缀文书旧殿班。扶病脚，洗颓颜，快从老病僭衣冠，此身忘世深容易，使世相忘却自难。

又《登一丘一壑偶成》：莫滞春光花下游，便须准备落花愁，百年雨打风吹却，万事三平二满休。将扰扰，付悠悠，此生于世自无优、新愁次第相抛舍。要伴春归天尽头。

《瑞鹧鸪（京日病中起登连沧观偶成）》：声名少日畏人知，老去行藏与愿违，山草旧曾呼远志，故人今有寄当归。何人可觅安心法，有客来观杜德机，却笑使君那得似，清江万顷白鸥飞。

又：胶胶扰扰几时休，一出山来不自由，秋水观中秋月夜，停云堂下菊花秋，随缘道理应须会，过分功名莫强求，先自一身愁不了，那堪愁上更添愁。

元曲如刘秉忠的：

《干荷叶》：干荷叶，色苍苍，老柄风摇荡。减清香，越添黄，都因昨夜一场霜，寂寞在秋江上。

又：干荷叶，色无多，不耐风霜坐刂。贴秋波，倒枝柯，宫娃齐唱采莲歌，梦里繁华过。

又如动西村的：

《小桃红（杂咏）》：市朝名利少相关，成败经未惯，莫道无人识真赝，这其间，急流涌进谁能辨，一双俊眼，一条好汉，不见富春山。

古今荣辱转头空，都是相搬弄，我道虚名不中用，劝英雄，眼前祸患多种，秦宫汉冢，乌江云梦，依旧起秋风。

杏花开后不曾睛，败尽游人兴，红雪飞来满芳径，问春莺，春莺无语风方定，小蛮有情，夜凉人静，唱彻醉翁亭。

又如鲜于去矜的：

《寨儿令》：汉子陵，晋渊明，二人到今香汗青。钓叟谁称，农父谁名，去就一般轻。五柳庄月郎风清，七里滩浪稳潮平，折腰时心已愧，伸脚处梦先惊，听，千万古圣贤评。

清初有名的少年词人，也便是满清贵族才子的纳兰性德的词：

《浣纱溪》：败叶填溪水已冰，夕阳犹照短长亭，行来废寺失题名。驻马客临碑上字，闻鸡人拂佛前灯，劳劳尘世几时醒。

又：燕垒空梁画壁寒，诸天花雨散幽关，篆香清梵有无间。蚊蝶乍从帘影度，樱桃半是鸟衔残，此时相对一忘言。

又：抛却无端恨转长，慈云稽首返生香，妙莲花说试推详。但是有情皆满愿，更从何处着思量，篆烟残烛并回肠。

（3）小说：讲到中国文学中的小说，它与唐代的戏剧与词曲，也是不可分离的连体，而且它犹如中国的戏剧一样有趣，将近一两千年来，始终与佛、道两家的思想与情感，没有脱离关系，所以便形成后世民间，对于戏剧的编导，流传着两句俗话说：“戏不够，仙佛凑”的戏言了。现在，为了贴切本题来讲，我们姑且把中国小说写作的演变，分为两大阶段：第一阶段，便是由上古传说中的神话，到周、秦之际，诸子书中的寓言与譬喻，以及汉、魏以后，道家神仙的传记等，如《穆天子传》、《汉武帝外纪》、《西王母传》等等，大多是属于传统文化思想，参加道家情感，神仙幻想成分的作品。第二阶段，是由唐人笔记小说与佛经变文开始，到了宋、元之间的戏曲，以及明、清时代的说部与散记等等，大多是含有佛、道思想的感情，而且融化其中的，往往是佛家思想的感情，多于道家。值得特别注意的，无论是小说与戏剧，它的

终场结尾，或为喜剧，或为悲剧，或是轻松散慢的滑稽剧，甚之，是现代所谓黄色的作品，它必然循着一个作家固有的道德规律去布局与收煞，那便是佛家与道家思想综合的观念、人生世事的因果报应的定律。旧式言情的小说与戏剧，我们用讽刺式的口吻来说，大都是“小姐赠金后花园，落难公子中状元”的结局，然而，这也就是说明一个人生，因果历然不爽的道理。唐人笔记小说中，因为它的时代思想，受到禅宗与佛学的影响，固然已经开其先河，而真正汇成这种一仍不变的规律，嵌进每一部小说的内容中去，当然是到了元、明之间，才集其汇流，成为不成文的小说写作的规范。

元、明之间，历史小说的创作者如罗贯中，他写作《三国演义》的开端，开宗明义，便首先用一首《西江月》的词，作为他对历史因果循环的观念，与历史哲学的总评语，如“滚滚长江东逝水，浪花淘尽英雄。是非成败转头空，青山依旧在，几度夕阳红。白发渔樵江渚上，惯看秋月春风。一壶浊酒喜相逢，古今多少事，都付笑谈中。”如果依哲学的立场而讲历史哲学的观点，罗贯中的这一首词，便是《金刚般若经》上所说：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”是为文学境界的最好注释。也正如皓布棍禅师的《颂法身向上事》说：“昨夜雨滂亨，打倒葡萄棚。知事普请，行者人力。撑的撑，柱的柱，撑撑柱柱到天明，依旧可怜生。”岂不是一鼻孔出气的作品吗？因此而引起后人根据这种思想，造作一本小说中的小说——《三国因》一书，来说明三国时期的局面和事迹，便是楚、汉分争因果循环的报应律的结果，除了罗贯中以外，施耐庵的名着《水浒传》，只从表面看来，好像仅是一部描写宋、明时代社会的不平状态，官府骗上蒙下，欺压老百姓，而引起不平则鸣共同心理的反应与共鸣，如果再加深入，仔细地研究，它在另一面，仍然没有离开善恶因果的中心思想，隐约显现强梁者不得其好死的观念。后来又有人怕人误解，才有《荡寇志》一书的出现，虽然用心良苦，而不免有画蛇添足，多此一举的遗憾。至于《西游记》、《封神演义》等书，全般都是佛、道思想，更不在话下。此外，如历史小说的《东周列国志》、《隋唐演义》、《说岳全传》等等，无一不含容有佛学禅宗不昧因果的中心思想。也正如天目礼禅师颂《楞严经》的“不汝还者，非汝是谁”，云：“不汝还兮复是谁，残红落满钓鱼矶，日斜风动无人扫，燕子衍将水际飞。”

由此发展到了清代，以笔记文学着名的蒲松龄所着《聊斋志异》，几乎全盘用狐鬼神人之间的故事，衬托善恶果报的关系。尤其他《醒世姻缘》一书，更是佛家三世因果观念的杰作，说明人生男女夫妇间的烦恼与痛苦，这种观念，后世已经普及民间社会，所以杭州城隍庙门口，在清末民初还挂着一副韵联：“夫妇是前缘，善缘恶缘，无缘不合。儿女原宿债，讨债还债，有债方来。”便是这个观念的引申。至于闻名世界，以长篇言情小说，反应老式文化中贵族大家庭生活的《红楼梦》一书，也是现代许多人，以一种无法加以解说的情感与心理，醉心于号称“红学”的一部名小说。它的开端，便以一僧一道出场，各自歌唱一段警醒尘世的警语与禅机，然后又以仙凡之间的一块顽石，与一株“小草剧怜唯独活，人间离恨不留行”的故事，说明许许多多、形形色色、缠绵反侧的痴情恩怨，都记在一本似真如幻的太虚幻境的账簿上，隔着茫茫苦海，放在彼岸的那边，极力衬托出梦幻空花，回头是岸的禅境。作者在开始的自白中，便说：“满纸荒唐言，一把辛酸泪，都云作者痴，谁解其中味。”以及“假作真时真亦假，无为有处有还无”的警句，这岂不是《楞严经》上，“纯想即飞，纯情即堕”，以及“生因识有，灭从色除”的最好说明吗？所以有人读《红楼梦》，是把它看成一部帮助悟道的好书，有人读《红楼梦》，便会误入风月宝鉴，红粉迷人的那一面，其中得失是非，好坏美丑的问题，都只在当事人的一念之间而已，吾师盐亭老人曾有一诗颂云：“色穷穷尽尽穷穷，穷到源头穷亦空，寄语迷魂痴儿女，寥天有客正屠龙。”应是最好的结语。

2．禅与文学的重要性

以上举出有关唐诗、宋词、元曲等的例子，有些并非完全以佛学或禅语混人辞章的作品，但都从禅的意境中变化出来，如果只从表面看来，也许不太容易看出佛学禅宗与中国文化演变的深切关系。事实上，我也只是随便提出这些清华淡雅，有关禅的意境的作品，作为此时此世，劳劳尘境中，扰攘人生的一付清凉解渴剂而已。禅宗本来是不立文字，更不用借重文学以鸣高，但禅宗与唐、宋以后的禅师们，与文学都结有不解之缘，几乎有不可分离的趋势，在此提出两个附带的说明，便可了解禅与文学关系的重要了。

（1）禅师与诗。孔子晚年删诗书、定礼乐，裁成缀集中国传统文化学术思想的体系，他为什么每每论诗，随时随处举出诗来，做为论断的证明？秦、汉以后的儒家，为什么一变再变，提到五经，便以《诗经》作为《书》、《易》、《礼》、《春秋》的前奏呢？因为中华民族传统文化的精神，自古至今，完全以人文文化为中心，虽然也有宗教思想的成分，但并非如西洋上古原始的文化一样，是完全渊源于神的宗教思想而来。人文文化的基础，当然离不开人的思想与感情，身心内外的作用，宗教可以安顿人的思想与感情，使它寄托在永久的遥途，与不可思议的境界里去，得到一个自我安心的功效，纯粹以人文文化为本位，对于宗教思想的信仰，有时也只属情感的作用而已。所以要安排人的喜、怒、哀、乐的情绪，必须要有一种超越现实，而介乎情感之间的文学艺术的意境，才能使人们情感与思想，升华到类同宗教的意境，可以超脱现实环境，情绪和思想另有寄托，养成独立而不倚，可以安排自我的天地。在中华民族的文化中，始终强调建立诗教价值的原因，这个特点与特性，确是耀古腾今了，古人标榜“诗礼传家”，与“诗书世泽”，大多但知其然而不知其所以然的关系，就是没有深刻研究诗词境界的价值与妙用。过去中国读书的知识分子，对于文学上基本修养的诗、词、歌、赋，以及必要深入博古通今的史学，与人生基本修养的哲学，乃至琴、棋、书、画等艺术，都是不可分离的全科知识，所以在五六十年以前，差不多成为一个文人，自然也多会作诗填词，只有程度好坏深浅的不同，并无一窍不通的情形。因此过去中国的诗人，与学者、哲学家，或政治家、军事家，很难严格区分，并不像西洋文化中的诗人，完全以诗为生，而不一定要涉及其他学识的关系。禅宗，不但不立文字，而且以无相为相，无门为门，换言之，禅宗也是以无境界为境界，摆

脱宗教形式主义，而着重佛教修证的真正精神，升华人生的意境，而进入纯清绝点，空灵无相而无不是相的境界。我们为了言说解释上的方便，只好以本无东西而强说东西的方法，例举世间的学问，可以譬喻禅宗的境界的，便有绝妙诗词的意境，与上乘艺术作品的境界，以及最高军事艺术的意境，差可与之比拟，所以自唐、宋以后，禅宗的宗师们，随口吟哦唱道的诗、词、与文章，都是第一流有高深意境的文学作品，因此流风所及，就自然而然，慢慢形成唐、宋、元、明、清文学的意境，与中国文学过去特有的风格了。

（2）宗教与文学。它们本来就是不可分离的连理枝，任何宗教，它能普及民间社会，形成永久独特的风格，影响历史每一时代，与社会各阶层的，全靠它的教义，构成文学的最高价值，它从本有平民的俗文学中，升华到文学的最高境界，才能使宗教的生命历史，永远延续下去。佛教教义，与禅宗的慧命，能够在中国文化中生根、发芽、开花而壮大的原因，除了它教义本身，具有宗教、哲学、科学、艺术与学术思想等，各方面都有丰富的内容，与高贵而平实的价值以外，它的最大关键，还是因为佛教输入中国以后，形成独立特有的佛教文学，进而影响到中国文化全部所有中心的缘故。例如西洋文化中的新旧约全书（俗称《圣经》），它在西方每一种不同文字的民族与国度里，无论哪种译本，都是具有最高权威的文学价值，所以姑且不管教义的内容如何，就以它本身的文学价值而言，亦可谓“文章意境足千秋”了。我也时常对许多不同宗教信仰的朋友们说，要想千秋，便须多多注意你们的教义与文学。因为我认为宗教信仰尽管不同，每一宗教教义的深浅是非，尽管有问题，但是真正够得上称为宗教的基本立足点，都是劝人为善，都是想挽救世道人心的劫难，这个是几大宗教共同具有的善事，用不着因为最后与最高宗教哲学的异同，而争执到势同冰炭。那是人文文化过去的错误，与人类心理思想的弱点与耻屏，更不是中华民族，中国文化的精神，希望大家多多注意与珍重。

总之，关于禅宗与中国文学的因缘，实在有太多深切的关系，我在匆促之间，略举一些唐诗、宋词、元曲、明小说等的例子，还是不够深刻的，只是偶然兴之所至，但凭记忆所及，姑且一提，希望诸位举一而反三，便可得到其中的三昧了。着讲现代的旧文学，比较能够融会儒、释、道三家的思想，用之于发抒情感的诗文学中，便要算䴉戏斋的作品，足以代表这一代，深得禅宗文字般若的结晶了。

四、禅宗丛林制度与中国文化教育的精神

自魏、晋以后，佛教传入中国以来，信仰佛教中的出家僧众，独坐孤峰，或个别的隐居水边林下，过他隐居专修的生活方式，大概还保有印度当时佛教僧众的形态。在南北朝至隋、唐之间，这种不事生产，以乞食自修的生活方式，不但不受以农立国，以勤俭持家的社会风气所欢迎，甚之，引起知识分子与朝野的反感，同时，佛教徒中出家的男女僧尼，愈来愈多，势之所趋，便自然会形成团体生活的趋势。到了盛唐之际，经禅宗大师马祖道一禅师，及他的得意弟子百丈怀海禅师的创制，不顾原始印度佛教的规范与戒律，毅然决然建立中国式的禅门丛林制度，集体生产，集体从事农耕，以同修互助的团体生活方式，开创禅宗寺院的规模，致使佛教各宗派与佛学，在中国的文化与历史上，永远植下深厚的根基。宋代开国以后，宋儒理学家们，不但在学术思想上，受到禅宗的影响，而建立理学的门庭，而且在讲学的风格，书院的规范，与人格教育的规模上，无一不受丛林制度与禅宗精神思想的影响，甚之，唐、宋以来，帝王朝廷的经筵侍讲与侍读等职位的制度，也是受到佛教开堂说法制度的影响。所以禅宗丛林制度，对于中国文化与中国教育的书院制度，以及宋、明以后的教育精神，关系实在太大，而且最为密切。只要详细研究禅宗丛林制度的所有清规，以及详读《禅林宝训》与宋、元以后禅宗高僧的史传，配合比较中国历史上，有关文化思想，与教育史实的演变，便可了然知其所以了。现在为了节省时间，只有提出足供研究的资料，以供参考，不能做更深入的研究。关于丛林制度的大略，以前我曾有过一本《禅宗丛林制度与中国特殊社会》的书，述说其大要，现在只能摘取其中的一部分，做为本题的总结。

（一）佛教原始制度的简介

禅宗，是佛教的一个宗派，它以教外别传，不立文字，直指人心，见性成佛为宗旨，因为不一定需要文字，所以传到中国以后，就成为中国文化式的佛教了。如果说它是佛教的革新派，那也并不准确，因为它既没有革个什么，也没有新兴个什么，它的宗旨和修行途径，既没有变更本来佛法的面目，也不是中国自己所创造的，只是把印度传来原有的佛教制度，确实痛快地改变一番，即可适合中国文化的民情风俗，又从此建立一个新型的中国佛教气象，而且影响后世各阶层的社会规范。可是它正如佛陀所教的寂默一样，虽然在中国社会里，作了一番伟大的事业，却仍然默默不为人知，但就中国禅宗所创立的制度来说，它对佛法，果然作了一件不平凡的事，同对对于中国的各阶层社会，也奠定了后世组织的规模。

释迦出家以前的印度，本来也有很多其他宗教信仰，和离俗出世专修的人们，这些人都叫做沙门，等于中国古代避世的高士，我们普通称他作隐士，史书上又称为隐逸的。不过我们的隐士们，不一定绝无家室之累的，至于印度的沙门，都是出家避世的人，释迦创立佛教以后，凡是正式出家，皈依佛法的弟子们都须剃除须发，身披袈裟，离情绝俗，绝无家室之累，男的就名为“比丘”，女的名为“比丘尼”。“比丘”这个名称，是包含有乞士、怖魔、杀贼等意义，所谓“上乞法于佛、下乞食于人”，便名“乞士”，同时含有能杀烦恼之贼，使魔众怖畏的威德之意。所以严格遵守佛制的比丘们，大都是修习苦行，立志精勤的，其中专门注重苦修的，特别又称为头陀行者。原始佛教的比丘们遵佛的戒律和制度，同时也须修习头陀的苦行，除了应当遵守心性修养，和行为上等等的戒律外，他又定下个人生活上衣食住行的各种制度：

衣。不过三衣，多的就要布施了，甚之，拣始人们抛弃了的旧布和破布，一条一条的凑成衣服

来穿，这便叫做粪扫衣。传到中国以后，便改穿中国式的大袍，也有乞化百家衣布，补破袖杂而成的，就名为破袖衣，或补袖衣。

食。日中一食，至多是早上、中午两餐，过了午时，便不再吃了，因为他把饮食，只看作为维持生命，和医治饿病的药物罢了。

住。随遇而安，屋檐、庙廊、树下、旷野、荒冢，铺上随身携带的坐具一领，或草织蒲团一个，两足林趺（俗称为盘足），便心安理得的度此旦暮了。

行。赤足或芒鞋、光头安详而走。昔在印度，至多上面打了一把伞，晴遮太阳雨遮水，传到中国，雨伞换了箬笠，所以文学家们，便有"芒鞋斗笠一头陀"的颂辞了。除此一身以外，大不了带一个净水瓶，供给饮料和盥洗之用，一个钵盂。作吃饭之用，其余可能带些经卷而已。

他们这样的刻苦精勤，尽量放弃物欲之累，过着仅延残命的人类的原始生活，就是为了专志求道，表示尽此形命，揖谢世间了。虽然，他们还存有利世济物之心，但在行为上，却是绝对的离群出世之行，所谓头陀不三宿空桑之下，就为了避免对事物的留恋，这在佛学名辞上，也可以叫做合，又可以叫做内布施，他形似杨朱的为己，又同时具有墨子的摩顶放踵，以利天下之心。但是，也有些比丘们，同居在一起修持道业的，那便名为僧伽，僧伽是僧众团体的意义，其中足为大众师范，统率僧伽的就称为大和尚，或简称和尚，以后传到中国，就把比丘们统名为僧，以讹传讹，又优侗叫做和尚，其实一个僧与和尚，便概括了这些意义。

当汉明帝时，最初佛法传入中国的和尚，是从印度来的两位高僧，摄摩腾与竺法兰，汉朝将他们安置在洛阳的白马寺，所以中国后来的佛庙和僧居；就叫做寺和院了。其实在汉代，寺，本是朝廷（中央政府）所属政府机关的名称，《汉书?元帝纪》注："凡府廷所在，皆谓之寺。"例如鸿胪寺、太常寺等。汉、魏、两晋、南北朝之间，西城传道的高僧，源源东来，虽然不一定都是修习头陀行的，但大都是严守戒律的比丘，严守戒律和遵守佛的制度，便是乞食于人。虽然也有靠信仰皈依徒众们的供养，但是日久月长，到底还是一个问题：。

（1）印度文化，向来敬信沙门，而且在中部南部一带，气候温暖，野生果林很多，乞食不到，还可随地采而充饥，但在中国，便没有如此容易了。（2）中国文化的民情风俗，与印度迥然有别，除了贫而无告，沦为乞丐的，即使如隐士之流，还是靠自己躬耕畎亩而得衣食的。（3）中国素来以农立国，政府与社会，都很重视农耕，仅靠乞食生活，便会被视作懒汉或无用的人了。（4）古代传统文化的观念，认为人们的身体发肤，受之父母，不可毁伤；比丘们既已剃除鬓发，已经犯了大不敬和不孝，一般的人，已经存有歧视之心，何况还要乞食于人，那就更不容易了。

由于上述的几种原因，隋唐以前的中国僧众，大半都靠帝王大臣们的信仰供养，才得维持其生活，同时其中有一部分，还须靠自己募化，或其他的方式维持，所以便包含有许多事故，引起历史政治上几次的大反感。不过，那时候中国的僧众，因地制宜，已经不能完全遵照原来的佛制，有的已经建筑寺庙，集体同居，只有少数专志修持，一心求道，单独栖息山林岩洞之间，过他的阿兰若（清净道场）生活，其余就需要变更方式，才能适应环境。

（二）禅宗丛林制度的由来

到梁武帝的时代，达摩大师渡海东来，传佛心印的禅宗法门，便是中国初有禅宗的开始，那时信受禅宗的伯人，并不太多，据《景德传灯录》所载，正式依止达摩大师得法的，也不过三、四人，其中接受大师的衣钵，传承心印，为东土第二代祖师的，只有神光一人而已。以后历世的学人，虽然渐渐增加，但接受祖位，都是一脉单传，传到六代祖师慧能，在广东曹溪大弘禅道。四方学者辐辏，禅宗一派，可谓如日之方东，光芒万丈，衣钵就止于六祖而不再传了。从六祖得法的弟子很多，能够发扬光大的，有湖南南岳怀让禅师，江西青原行思禅师二支；青原二支，不数传就渐呈衰落，南岳一支，便单祧道脉，此后就有马祖道一禅师，大弘禅宗宗旨，因他俗家姓马，故称马祖。马祖门下出了七十二位大善知识，可为禅宗大匠的，也不过数人，其中尤以江西洪州百丈怀海禅师。称为翘楚，改变佛教东来的制度，首先创立丛林制度的，就是马祖和百丈师徒，而且正式垂作丛林规范的，尤其得力于百丈，所以相传便称百丈创立丛林，据《释门正统》载："元和九年，百丈怀海禅师，始立天下丛林规式，谓之清规。"其实，百丈师徒，正当唐代中叶（约当公元八、九世纪之间）。佛教正式传入中国，当在汉、魏两晋时期，其中已经过四五百年蜕变，它被中国文化的融和，受到中国民情社会风俗的影响，制度的渐渐改变，也是事所必致，理有固然的。在百丈以前，梁僧法云，住光孝寺，虽已奉诏创制清规，但没有像百丈一样，敢明目张胆，大刀阔斧的毅然改制，定作规范，在百丈以后，更无完美的僧众制度，能够超过丛林制度的范围，所以说者便截定是百丈禅师，创建丛林制度了。

在百丈以前，禅宗的学风，大多只在长江以南一带流传，最盛的区域，当在广东、湖南、湖北、江西、福建、浙江、江苏、四川等省，能够北入中原的还不太多，至于黄河南北，还是停留在初期东来佛教的方式。禅宗以外的其余宗派，以及专精佛教学理，讲习经论的法师，被称为义学沙门的，为数还是很盛，大凡笃信研究经论学理的人们，不是过于圆通，便是过于迂执，尽管他自己本身，也翻滚不出时代的潮流，如果有人要公开改变旧制，自然就会忿然动色的。所以当百丈创建丛林之初，就被人骂作"破戒比丘"，这也是事所必致的了。马祖百丈等辈，都是气度雄伟，智慧豁达之士，具有命世的才华，担当立地成佛的心印，他毅然改制，固然由于见地定力的超群，也是适应时势机运的当然趋势。

百丈以后，晚唐五代之间，禅宗本身，又有五家宗派的门庭设立，范围僧众的制度，大体还是遵守丛林的清规，可是在教授方法，和行为仪礼之间，却因人、因地、因时的不同，就各有少许出入，这种不能算是异同，只能算是出入的仪礼和教授法，便又名为家风。所以后世各个丛林禅寺，各有家风的不同，一直流传到清末民初，严格地说，禅寺丛林所流传的规范，已经经过千余年的变易，当然不完全是百丈禅师时代之旧观了。而且江南江北，长江上游和下游，各寺都有各寺不同的家风和规矩，但推溯这个演变的源流，无论它如何变更形式，穷源探本，可以得一结论：

丛林禅寺的宗风，是渊源于丛林制度的演变。禅宗的丛林制度，是脱胎于佛教戒律的演变。

佛教戒律，是由释迦牟尼佛所制定的，它为了范围僧众集体生活，修证身心性命所建立，具有中国文化《礼记》中的礼仪，以及法律、与社会法规等的精神和作用。

1．丛林的规模

（1）住持和尚：他是职掌全寺的修持（教育）、寺务（行政）、戒律和清规（法律）、弘法（布道）、经济财务等事权，等于政府的元首、社会的领袖。他在寺内住的所在，叫做方丈，也就是佛经上说，维摩居室，仅有方丈之意，所以普通便叫一寺的住持和尚作方丈，有时也叫作住持，就是佛经上住持正法之意。《禅苑清规》称尊宿住持谓：“代佛扬化，表异知事，故云传法。名处一方，续佛慧命，斯日住持。初转法轮；名为出世。师承有据，乃号传灯。”

（2）住持和尚的产生：住持是僧众们推选出来的，必须具有几个条件：第一，是禅宗的得法弟子，要确有修持见地，足为大众师范，而且形体端正，无有残缺。第二，要德孚众望，经请山长老和其他丛林的住持们赞助。第三，得朝廷官府（中央政府或地方政府）的同意。

他具备这些众望所归的条件，经过一次极其隆重的仪式，才得升座作住持和尚，如果以上还有老师和尚的存在，在升座的仪式中，还有付法、嗣法。人院、视箓等手续，才算完成接座的一幕，相等于现代的交替教育宗旨，和职位上的移交。

（3）退院的和尚：前任的住持和尚退位，便称为退院老和尚，他闲居养静，再不间事（或者闭关专修，大体都是功高望重，修持与德操，达到圆满的程度。他与新任接位接法的住持和尚之间，视如父子，必须极尽恭敬供养侍奉的能事，一直到了老死，务须尽到孝养，否则，会被诸山长老及僧众们所指责的，甚之，还算是犯了清规，受到责罚，但是唐宋时代的退院高僧，多半是飘然远引，从来不肯作形似恋栈的事。

（4）和尚与政府的关系：以前在中国的政治上，关于僧道制度，虽然历代都有过不大不小的争议，但因中国文化的博大优容，最后决议，都以师礼待遇僧道等人，虽然朝见帝王时，也不跪拜，只须合掌问讯，等于只有一揖了事。东汉时，僧尼隶属于鸿胪寺管理。唐以后，改变自姚秦、齐、梁以来的大增正和大僧统，设祠部曹，主管天下僧尼道士的度谋和道箓等事。祠部与僧箓司，等于现代政府的宗教司，唐代是隶属于礼部的，《唐会会要》称：“则天延载元年五月十五日，敕天下僧尼隶祠部。”全国僧尼的户籍，也隶祠部专管，并置有僧籍的专案，迨唐宪宗元和二年，在帝都长安的左右街还置有僧录的职衔，相当于姚秦的僧正，后魏的沙门统，南齐京邑僧官的僧主，那是选拔聘请有道德学术修养的高僧，人都作僧官，主管天下僧尼道士等的事务。元代有一时期，还专设有行宣政院，以管理僧俗喇嘛及边情等事务。明洪武时，置僧祭司，各直省府属置僧纲司，州属置僧正司，清代因其职称。度碟，是政府给僧尼的证件，等于现代的文凭和身份证明书，唐代又称为何部牒，它自尚书省祠部发出。道士们的度牒，又名为箓。

丛林住持的和尚，虽然由僧众推选产生，但是也须得朝廷或地方官的同意聘任，如果住持和尚有失德之处，政府也可以罢免他的职位，甚至，还可以追回度碟，勒令还俗，便变成庶民，像平常人一样接受政府法律的制裁，这种制度，一直到清代以后，才渐渐变质，不太严格。因为清代在精神上，乃异族统治，变相松弛，是另有他的政治作用。中国历代政权，虽然没有像现代人一样，有宪法规定宗教信仰的自由，可是向来都听任自由信仰宗教的，过去政府对于僧道的措施，并不是严格的管理，只是严整的监督。

（5）住持和尚执行的任务：住持的职位上，是全寺首脑的住持，由他选拔僧众，分担各种执事的职务，但是却叫作请职，并非分派。请职，等于说以礼聘请，并不以命令行为。各种执事的职位，虽然由住持所请，但一经请定了，便各自执行他的职掌，秉公办理，即使对住持，也不能徇私，因为他们有一最高的信仰，尽心尽力，一切都为常住，才是功德。常住，就是指丛林寺院的全体代名辞，也就是佛经所说佛法常住之意。所以几关于处理或决议全寺和大众的事，住持必须请集全体执事公议以决定之，不能一意孤行，至少，也有两序执事长老，或少数重要执事参加决定才行。因此，住持在职位上，并不像专制时代政府的主官一样，他却像中国旧式教育的全体弟子们的严师一样，因为他所负的重要责任，便是指导全寺僧众们的实地修行，和品行的督导，关于这一方面，他却有无上的权威，也有无限的责任感，所以古代的丛林，有些住持，根本就不问事务，他认为执事的职掌，已经各有所司，毋须他来多管，他只须自己努力修行，随时说法，行其身教就是，要能不使学者走入歧途，这才是他应负的责任。

（6）住持和尚请两序班首执事：住持就位，就要选请全寺的执事，所谓执事，百丈旧规，称为知事。班首，旧规称为头首。他要选拔僧众中才能胜任，而且足孚众望的出任各种职司，虽然不经过选举，但是必是大众所谅解同意的。他要发表各位执事职司的手续时，先要征求本人

的同意，再把各执事职司的名字职位，写在一个牌上（等于现代的公告牌），挂了出来，大家就得遵守之，须在每年正月十五、或七月十五挂牌。在请职以前，先于三五天前方丈预备了茶果，就命侍者去请某某师等同来吃茶，经过住持向他们当面请托，得到了同意，才一一由书记写好名字职位，挂牌示众。然后在就职那一天，午斋的时候，先送到斋堂，依次就座用膳。饭后再绕佛经行，送到大殿上，依次排列位置，再礼佛就位。晚课以后，各请新的执事，便到方丈礼座就职，住持便当面加以训勉，告诫尽心职务，遵守清规。退而再至各老职事房中，一一拜候，便叫作巡寮（巡寮这个名辞，在戒律上又作别论）。这样便是简单的请职程序。请职的时候，也有请二人同任一职，互为副助，或数人同任一职的，偶也有之。但各职执事职司，虽由住持请出，却不像上下级官吏的组织，他是平行的，可以说，只有圆的关系，既不是上下，也不是纵横的隶属，他们有弟子对老师的尊敬，却没有下级对上级的班行观念。

2．丛林的风规

（1）身份平等，集团生活：唐、宋时代，正当禅宗鼎盛的时候，大凡出家为僧的，不外四种情形：①部分研究佛学经论的称为义学比丘们，有的是因政府实行佛经的考试既经录取，便由朝廷赐给度碟出家的。②自动发心，离群求道，请求大德高僧剃度的。③朝廷恩赐，颁令天下士庶，自由出家的。唐时，政府有几次为了财政的收入，还有鬻卖度碟，听任自由出家的。④老弱鳏寡，无所归养而出家的。在这四种情形当中，如有未届成年想求出家者，依佛的戒律，还须得父母家族的同意，才能允许出家。

既经出家受戒，取得度碟以后，就可往丛林讨褡长住，讨褡大约分作两种，各有不同的手续：①普通少住数日或一短时期的，便叫做挂褡（俗作挂单或挂搭）。挂褡的僧众，为慕某一丛林住持和尚的道望，远来参学，或是游方行脚经过此处，但都须先到客堂，依一定的仪式，作礼招呼，依一定的仪式放置行李，然后由知客师或照客师依礼接待，并依一定的禅门术语，询问经过，既知道了他挂褡的来意，便送进客房，招呼沐浴饮食。普通僧众住的客房，术名叫寮房。接待游方行脚僧的，又叫做云水寮，唐宋时代，旧称通叫做江湖寮。最普通的过路挂褡也要招待一宿三餐，等于归家稳坐，绝无歧视之处。如遇参学游方的，有些比较大的丛林，在他临行时，还要送些路费，叫做草鞋钱。倘要久住些的，便要随大众上殿念经，参加作事，虽然居在客位，劳逸平均，仍然不能特别。②要想长住的，使叫作讨褡。要住进禅堂内修学的，便叫作讨海褡。讨了海褡，就算本寺的正式清众了，这必须要先挂褡，住些时日，经过知客师及各执事们的考查，认为可以，才能讨得海褡长住，旧制称为安褡．常住的僧众，每年春秋两次，各发一次衣布，或衣单钱，以备缝制衣服之用。除了施主的布施以外，常住每季，还发一次零用钱，也叫做衬钱。

凡是已经受戒，持有度碟，而且是常住的大众，身份与生活，便一律平等，上至住持和尚，下至执劳役的僧众，都是一样。对于衣、食、住、行方面，都要严守佛家的戒律，和丛林的清规。如果犯了戒律和清规，轻则罚跪香或执苦役，重则依律处罚或摈弃，便是俗称赶出三门了。

衣。普通都穿唐、宋时代遗制的长袍，习禅打坐也是如此，作劳役时便穿短褂，这些就是留传到现在的僧衣。遇有礼貌上的必要时，便穿大袍，现在僧众们叫它为海青。上殿念经，礼佛，或听经，说法的时候，便披上袈裟。中国僧众们的袈裟，都已经过唐、宋时代的改制并非印度原来的样式，到了现在，只有在僧众的长袍大褂上，可以看到中国传统文化，雍容博大的气息，窥见上国衣冠的风度。僧众们的穿衣，折叠，都有一定的规矩。都是训练修养有素，就是千人行路，也难得听到衣角飘忽的风声。

食。依照佛教的戒律，每日只有早晨、中午两餐，为了种种正确的理由，过午便不食了。食时是用钵盂，以匙挑饭，并不像印度人的用手抓饭来吃，但到了中国，已经改用碗筷，和普通人一样。不过，完全实行大乘佛教，一律终生素食，而且是过午不食的，除了少数担任劳役的苦役僧，因恐体力不济，晚上一餐，还只是作医治饿病之想，才敢取食。凡吃饭的时候，一律都在斋堂（食堂），又叫作观堂，是取佛经上在饭食时，作治病观想，勿贪口腹而恣欲之意，这个规矩，大家必须一致遵守，虽上至住持和尚，也不能例外设食，这就名为过堂。如有外客，便由知客陪同在客堂吃饭，住持和尚于不得已时，也可以陪同客人饭食。大众食时都有一定的规矩，虽有千僧或更多的人，一听云板报响，便知已经到了食时，大家穿上大袍，顺序排列，鱼贯无声的走入膳堂，一一依次坐好。碗筷菜盘，都有一定次序放置，各人端容正坐，不可随便俯伏桌上。左手端碗、右手持筷，不得有饮啜嚼吃之声，添饭上菜，都有一定的规矩，另有执役僧众侍候，不得说话呼喊。斋堂中间上首，便是住持和尚的坐位，住持开始取碗举模，大家便也同时开始吃食了，等到全体饭毕，又同时寂然鱼贯回寮。住持和尚如有事情向大众讲话，正当大众饭食之时，他先停止吃饭，向大众讲说，这便名为表堂。每逢月之初一、十五便加菜劳众，或遇信众施主斋僧布施，也要加菜的。'

住。在禅堂专志修习禅定的僧众，便名为清众，旦暮起居，都在禅堂，其余各人都有寮房，有一人一间，或数人一间的。依照佛教戒律和丛林规矩，除早晚上殿念经作功课，以及听经法以外，无事寮房静坐，不得趱寮闲谈，不得闲游各处，无故不得三人聚论及大声喊叫。如遇住持和尚或班首执事，以及年长有德者经过，就必肃然合掌起立，表示问讯起居。

行。各人行走，或随众排列，必须依照戒律规矩，两手当胸平放，安详徐步，垂脸缄默，不得左顾右盼，不得高视阔步。如要有事外出，必须到客堂向知客师告假，回寺时又须到客堂销假，不得随便出外。即使住持方丈，或班首执事出寺人寺，也须在客堂说明，告假几天，同时还须向佛像前告假和销假。其余生活各事，如沐浴、洗衣，各有规定。病时大丛林中，自有药局处方，告假居房养息，不必随众上殿过堂。倘若病重，进住如意堂，便有自甘执役护病的僧众

来侍奉，如意堂，也就是旧制的安乐堂。死了，便移入涅盘堂，举行荼毗（俗名迁化），然后收拾骨灰，装进灵骨塔（即俗称骨灰塔）。

总之，真正的丛林集团生活，绝对是作到处处平等，事事有规矩，由一日而到千百年，由管理自己的身心开始，并及大众，都是循规蹈矩，至于详细细则，还不止此。所以宋代大儒程伊川，看了丛林的僧众生活，便叹说："三代礼乐，尽在是矣。"

（2）劳役平等，福利经济：百丈创制丛林，最要紧的，便是改变比丘，不自生产，专靠乞食为生的制度。原始的佛教戒律，比丘不可以耕田种植，恐怕伤生害命，那在印度某些地方，可以行得通，到了中国，素来重视农耕，这是万万行不通，而且更不能维持久远的。所以百丈不顾别人的责难，毅然建立丛林制度，开垦山林农田，以自耕自食为主，以募化所得为副。耕种收获，也如普通平民一样，依照政府法令规定，还要完粮纳税，既不是特殊阶级，也不是化外之民。平日于专心一志修行求证佛法以外，每有农作或劳动的事情，便由僧值师（发号司仪者）宣布，无论上下，就须一致参加劳动，遇到这种事情，丛林术语，便名为出坡，旧制叫作普请。出坡的对候，住持和尚，还须躬先领头，为人表率，百丈禅师到了晚年，还自己操作不休，他的弟子们，过意不去，就偷偷地把他的农作工具藏了起来，他找不到工具，一天没有出去工作，就一天不吃饭，所以禅门传诵百丈高风，便有："一日不作，一日不食"之语，并且以此勉励后世，由此可见他人格伟大的感召了，现代的虚云和尚年届一百二十岁，还是身体力行，终生奉此不变的。

丛林的经济，一切收入与支出，要绝对公开，术名便称为公众。收入项月、悉数都为全寺大众的生活，尽量为大众谋求福利，还有盈余，便添购田地财产，希望供养更多的天下僧众。一班执事等人，多半公私分明，绝对不敢私自动用常住一草一木，因为僧众们在制度以外，更是绝对信仰因果报应的，乎时经常传为宝训的，便有："佛门一粒米，大如须弥山。今生不了道，被毛带角还。"因此，他们对于在禅堂里真实修持的僧众，都是极力爱护，不肯使他们受到丝毫惊扰，希望他们成道，以报天下、国家、社会上和施主们的恩德。从前有一位宝寿禅师，在五祖寺库房执事，那时的住待和尚戒公偶然因病服药，需用生姜，侍者就到库房里取用，宝寿便叱之使去，戒公知之，令拿钱去回买，宝寿才付给他。后来洞山缺人住持，郡守来信，托戒公找人住持，戒公便说：那个卖生姜的汉子去得，他便去作洞山的主持，所以后世有"宝寿生姜辣万年"的句子，相传为禅门的佳话。一九四一年，笔者在成都的时候，见过一位新都宝光寺的退院老和尚，其人如苍松古柏，道貌岸然可敬，住持大寺数十年，来时只带一个衣裳包袱，退位的时候，仍然只带这个破包袱，对于常住物事从来不敢私用分毫，自称德行不足以风众，背不起因果，相对数言，便令人起思古之幽怀，这便是丛林大和尚的风格。

（3）信仰平等，言行守律：所谓丛林，顾名思义，是取志在山林之意，其实，它具有此中明道修行者，有如麻似粟、丛集如林的意思。他们都坚定地信仰佛教的佛法，尤其信仰禅宗心地成佛的法门，要住丛林，便是为了专心一志的修证心地成佛法门，所以他们除了恪守丛林的清规以外，在寺内更笃守佛教的戒律。相传过去天台国清寺有一得道高僧，已经有了神通，有一天晚上，在禅堂里坐禅，下座的时候，他偷偷问隔座的僧众说，你的肚了饿了吗？大家不敢答话，有一僧说：饿了怎么办，规定大家过午不食，谁又敢去犯戒？即使要吃，厨房里都没有东西，哪里有吃的呢？他说：不要紧，你要吃，我替你弄来，厨房里还有锅粑呢！他说了，便伸右手人左手的袖子里，一会儿，就拿出一大把锅粑来请这僧吃。这时，那个住持和尚也有神通的，他严守戒律，决不肯轻现神通，到了次日清晨，住持和尚便向大众宣布，昨天夜里，禅堂里有两位僧人犯戒，依律摈斥出院，那个有神通的僧人便伸手拿起包袱，向住持拜倒，自己承认犯戒，由此就被赶出山门了。南宋时，大慧宗果禅师，他未经得法时。依止湛堂禅师，有一天，湛堂看了他的指甲一眼，便说：近来东司头的筹子，不是你洗的吧！他便知道师父是责他好逸恶劳，立即剪去养长了指甲，去替黄龙忠道者作净头（清除厕所）九个月，由于这些例举的一二操行，就可知他们的规矩和戒律，言行和身教，是多么的自然和严整啊！

（4）众生平等，天下为家：佛教的宗旨，不但视人人为平等，它确要做到民胞物与，视一切众生，都是性相平等的，为了适合时代和国情，他创立了丛林制度，从表面上看，丛林的清规与佛的戒律，似乎不同。实际上，清规是以佛的戒律作骨子的，所以他的内部，仍以严守戒律为主，既如举足动步，也不敢足踏蝼虫蚂蚁，何况杀生害命。因为他的信仰和宗旨，是慈悲平等的，所以丛林便有天下一家的作风，僧众行脚遍字内，不论州县乡村，只要有丛林，你能懂得规矩，都可挂褡安居。此风普及，及至乡镇小庙，或是子孙私产也都可以挂褡从前的僧众们，行脚遍天下，身边就不需带一分钱，即使无寺庙可住，大不了，树下安禅也可过了一日。元、明以后，佛道两家好像各有宗教信仰的不同，在某些方面，又如一家，例如道士，到了没有道观的地方，可以跑到和尚寺里去挂褡。和尚也是如此，必要时可以跑到道观里去挂褡。每遇上殿念经的时候，也须随众照例上殿，不过各念各的经，只要守规矩，便不会对他歧视的。僧尼之间，事实上，也可以互相挂褡，不过，其中戒律和规矩更要严些，例如男众到女众处挂褡，清规严格的寺院，就只能在大殿上打坐一宵。稍稍通融的，也只能在客房一宿，决定不可久居。女众到男众处，也是如此的。俗人求宿寺院，便不叫做挂褡，佛门从慈悲为本，有时斟酌情形，也可以收留的。唐、宋时代，许多出身贫寒的读书人，大都是寄居僧寺读书，例如邺侯李泌等辈，为数确也不少。至于唐代王播微时，寄读扬州僧寺，被主僧轻视，故意在饭后敲钟，使他不得一餐，便题壁写诗云："上堂已了各西东，惭愧囗黎饭后钟。"后来他功名成就，复出镇是邦，再过此处，看到昔日的题句，已被寺僧用碧纱笼罩起来，他便继续写道："二十年来尘扑面，如今始得碧纱笼。"这些事情总有例外的，也不能以偏概全，便视僧众都是势利的了。最低限度，也可以说：有了丛林制度以后，确实已经替中国的社会，做到收养鳏寡孤独的社会福利工作，使幼有所养，老有所归，这是不能否认的事实。宋仁宗看见丛林的生活，不

胜羡慕它的清闲，便亲自作有《赞僧赋》。相传清代顺治皇帝，看了丛林的规模，使兴出家之想，他作了一篇《赞僧诗》，内有："天下丛林饭如山，钵盂到处任君餐。朕本西方一衲子，如何落在帝王家。只因当初一念差，黄袍换却紫袈裟。"等句，也有人说，这是康熙作的，真实如何，很难考证，但由此可见禅门丛林，是何等气象了。

3．丛林以修持为中心的禅堂

（1）禅堂的规模：百丈创立丛林，最重要的，他是为了真正建立了禅宗的规范，由于这种制度的影响所及，后世佛教的寺院，不论宗于何种宗派，大多数都有加上禅寺名称的匾额，而且因为禅增们的简朴，一肩行脚，背上一个箱四，芒鞋斗笠，就可走遍天下名山大川，大家景仰他们的苦行，所以青山绿水之间，不断地建筑起禅寺了。但真正的禅门丛林，它的主要目的，不止在于创建寺院，都在于有一座好的禅堂，可以供养天下僧众，有个安身立命、专志修行的所在。唐、宋、元、明、清以来，国内有的丛林里的禅堂，可以容纳数百人到千余人的坐卧之处，每人一个铺位，可以安禅打坐，又可以放身倒卧，各个铺位之间，又互相连接，所以古人又叫它作长连床。但每一座位间，必须各记自己的姓名，张贴于坐席之间。全寺的僧人，常住经常也备有登记簿，俗名叫作草单，术名叫作戒腊簿，也等于现代的户口簿。整个禅堂光线明淡，调节适中，符合简单的生活起居，适应方便。只是古代的建筑，不太注重通风设备，对于空气的对流，比较差些。禅堂四面，都做成铺位，中间完全是个大空庭，需要作大众集团踱步行走之用，这种踱步，便是佛经所说修禅定者的适当活动，叫作经行，丛林里便改作行香与跑香了。所以禅堂中心的空间，便要能够容纳内部数百或千余人的跑步之用，行香与跑香，都照圆形活动，不过必要时，还有分成两个圈子或三个圈于来跑，老年体弱的，不可以走外圈。少壮健康的，就走外面的大圈子。

（2）禅堂里的和尚：禅堂既然为禅宗丛林的中心，等于现代语所说的，是个教育的中心了，那么，应该是最富于佛教色彩的所在，事实上，并不如此，它却正正真真表示出佛法的真精神，不但完全解脱神秘和迷信，而且赤裸裸的表出达摩大师传佛心印的宗旨。原来禅堂里，不供佛像，因为禅宗的宗旨，"心即是佛"。又是"心、佛、众生，三无差别"的，又"不是心，不是佛，也不是物"的，那它究竟是个什么呢？可以说：它是教人们明白觉悟自己的身心性命之体用，所谓本来面目，道在目前，就在寻常日用之间，并不是向外求得的。后世渐有在禅堂中间，供奉一尊迦叶尊者的像，或达摩祖师的像。禅堂的上位（与大问正对的），安放一个大座位，便是住持和尚的位置，和尚应该随时领导大家修行禅坐，间或早晚说法指导修持，所以住持和尚一定要选任曾经悟道得法的过来人，确能指导大家修证的大善知识了。心即是佛，和尚便是今佛，住持也便是中心，所以有时称他作堂头和尚。如住持和尚因故不能到禅堂参加指导，辅助住持的督导修持，就是禅堂的堂主，与后堂西堂等，这几个位置排在进门之首的。此外，还有手执香板，负责督察修持的，叫做监香，他和禅堂里的悦众，都是负责监督修持用功之责的。悦众和监香，也有数人任之的。香板，古代乃是竹杖，一端包了棉花和布，做为警策之用，这是佛的旧制，称谓禅杖，后世改用为木版，作成剑形，叫做香板。其余，还有几位专门供给茶水的执役僧，有时或由新出家的沙弥们任之。

（3）禅堂的生活：顾名思义，所谓禅堂，就是供给僧众们专门修持坐禅的地方，他们为了追求实现心地成佛的最高境界，一面离尘弃欲，决心绝累，一面又须苦志精勤，节操如冰雪，甚之毕生埋首禅堂，一心参究，纵然到死无成，仍然以身殉道而不悔者，比比皆有。凡是住在禅堂里的人，饮食起居生活，一律都须严守清规的纪律，清晨三四点钟就要起床、盥嗽方便以后，就要上座坐禅。因为古代没有时钟，每次坐禅，就以长香一炷为标准，大约等于现在时钟的一点半钟左右。下座以后，就须行香，大家依次排列，绕着禅堂中间来回行走，身体虽然松散，心神却不放逸，这样又要走完一炷香，就再上座。饮食、睡眠、大小便，都有划一的规定。如此行居坐卧，都在习样，每日总以十支以上长香为度。如逢冬日农事已了，天寒地冻，更无其他杂条，便又举行克期取证的方法，以每七日为一周，叫做打禅七或静七。在禅七期中，比平常更要努力用功参究，往往每日以十三四支长香，作为用功的标准，大约睡眠休息时间，昼夜合计，也不过三四小时而已，后世各宗，鉴于这种苦修方法的完美，也就兴起各种七会，如念佛七等等。他们有这样苦志劳形，精勤求道的精神，日久月长，无疑地，必能造就出一二超格的人才。每逢举行禅七的时期，和尚要请职担任禅堂里的监香职位时，也和请丛林班首执事一样的过程，茶聚商托以后，挂牌送位，都如请执事一样的仪式，不过送位只是送掉堂里的坐香位子。因为重心在于禅堂。监香也有同时请七八位，轮流担任，以免过于疲劳。禅宗虽然只重见性明心，立地成佛的顿法，并不重禅定解脱的修行法门。但是远自印度的释迦牟尼，以及传来中国以后，从古至今，没有哪一位祖师和禅师，不从精勤禅定，专志用功中得成正果的。每年初夏，便依律禁足安居三月，又谓之结夏，到了旧历七月十五日圆满，或称谓解夏。所以从前问出家为僧的年龄若干，便请问他夏腊多少。所以丛林禅堂，制立如此风规，恰是佛法的真实正途，俗话说："久坐必有禅"，这也不是绝无道理的。到了两宋以后，许多大儒，都向往禅堂规模和教育方法，抽梁换柱，便成儒家理学家们的静坐、讲学、笃行。实践等风气了。禅堂的门口，帘幕深垂，一阵阵的飘出婀娜的炉香，当大家上座坐禅的时候，普通叫作收单，门口便挂上一面止静的牌子，这时，外面经过的人，轻足轻步，谁也不敢高声谈论，恐怕有扰他们清修。到了休息的时一候，门口换挂一面放参的牌子，才可以比较随便一点，普通又名为开静。

（4）禅堂内外的教育方法：丛林既以禅堂为教育的中心，那就天天必有常保了？诚然，他们的常课，便是真参实证，老实修行本分下事，却不是天天在讲学说法的，因为在禅宗门下，认为讲习经论，那是属于义学法师们的事，他们重在老实修行。遇到晚上放参的时候，住持和尚莅临禅堂，说些用功参禅的法门，或者有人遇到疑难，请求开示，便随时说法指导，这样就叫做小参。后世风规日下，有时住持和尚偷懒，便请堂主升座说法，这也叫作小参。倘有正式说

法，在禅堂以外，另外还有一座说法堂，简称法堂，依照一定的仪式，礼请住持和尚升座说法，这时大都是鸣钟击鼓，依照一定的隆重仪式，通知全寺的僧众，临场听法的。仪式的庄重，和大众的肃然起敬，恰恰形成一种绝对庄严肃穆的宗教气氛。可是禅宗住持和尚说的法，却不如讲经法师们，一定要依照佛经术语的法则来，也不是只作宗教式的布道，他是随时随地，把握机会教育的方针，因事设教，并无定法的。弟子和书记们，老实记载他的说法讲话，便成为后世的语录一类的书了。如果有时讲解经论，又须另在讲堂中举行，对于专门讲解经论的法师，便称为座主。丛林的修行教育，固然以禅堂为中心，但作为导师的住持和尚，对于全体笃志修行的僧众们，却要随时随地注意他们修持的过程和进度，偶或在某一件事物，某一表示之下，可以启发他智慧的时候，便须把握时机，施予机会教育，这种风趣而轻松的教育法，在高明的排师们用来，有时会收一到很大的效果，可能对于某一个人，便由此翻然证悟的。即或不能达到目的，有时也变成很幽默的韵事了，后世把这种事实记载下来，便叫作公案。理学家们便取其风格，变称学案。那些奇言妙语，见之于后世的语录记载里的，便叫做机锋和转语。由此可见作一位住持丛林的大和尚，他所负的教育责任，是何等的重要，佛经所谓荷担如来正法，正是大和尚们的责任所在，所谓荷担，也就是说继往开来，住持正法眼藏，以继续慧命的事，唐、宋之间，有些得道高僧，自忖福德与智慧、才能和教导，不足以化众的。便往往谦抑自牧，避就其位了。

（5）禅堂的演变：元明以后，所谓禅寺的丛林，渐渐已走了样，同时其他各宗各派，也都照禅宗丛林的规矩兴起丛林来了。在其他宗派的丛林中，禅堂也有变成念佛堂，或观堂等，所谓真实的排堂和禅师们，已如凤毛麟角，间或一见而已，令人遥想高风，实在有不胜仰止之叹。民国以来，研究佛学的风气，应运而兴，所以禅门丛林，也多有佛学院的成立，禅宗一变再变，已经变成了禅学。或是振衰革弊，或是重创新规，唯有翘首位候于将来的贤哲了。

4．丛林与中国文教

丛林的制度，显然是中国文化的产品，如果认为佛教传来中国，便受到中国文化的融化，产生了佛教革新派的禅宗，这事已略如前论，不必重说。严格地说来，佛教经过中国文化的交流，却有两件大事，足以影响佛法后来的命运，而且增强它慧命的光辉。第一，在佛学学理方面的整理，有天台、华严两宗严整批判的佛学，天台宗以五时八教，贤首宗以五教十宗等。概括它的体系，这便是有名的分科判教。第二，在行为仪式方面，就是丛林制度的建立，它融合了传统文化的精神，包括儒家以礼乐为主的制度，适合道家乐于自然的思想。而且早在千余年前，便实行了中国化的真正民主自由的规模。它的制度，显然不相同于君主制度的宗教独裁，只是建立一个学术自由，民主生活的师道尊严的模范。

除了中国以外，接受南传原始佛教文化的，如泰国、高棉、寮国、锡兰和缅甸，传续到了现在，虽然已非旧时面目，但多少总还存有一些原来方式。可是它所仅存的生命，不过是依赖政府与民间信仰的残余，与丛林制度比较起来，有识之士，便不待言而可知了。和这相反的，就如北传佛教在我国西藏，它以神秘色彩，衬托出宗教的恣态，千余年来，却赢得一个政教合一的特权区域，虽略有类同西洋教会和教皇的威权，而无西洋教会一样，具有国际和世界性的组织，讲政治，没有博大悠久思想作基础，讲宗教，仍被封固在文化落后的地区。如果深切了解释迦牟尼的全部教义，对于南传佛教，和北传佛教的两种方式，便会知道不是他原来的初衷。只有中国的丛林制度，确能与他的本意不相违背，由此可见无论南传北传的佛教，都没有像东来中土的伟大成就，这是什么原因呢？我们可以了解，凡是自己没有悠久博大的文化之民族，纵然佛光普照，它的本身，仍然无力可以滋茂长大，所以说，当达摩大师在印度的时候，遥观东土有大乘气象，不辞艰苦，远涉重洋，便放下衣钵，把佛法心印传留在中国了。

一个文化悠久的国家，历史剩遗在山川名胜的背景，已经足以表示整个文化的光辉，何况它的精神，还是永远常存宇宙，正在不断地继往开来呢！仅以丛林创建的制度来说，它给全国的山光水色，已经增加了不少诗情画意，表现出中国文化的风格，唐代诗人杜牧有诗云：“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中。”这还只是描写南北朝以来的江南佛教事迹，到了唐朝以后，因为丛林寺院的兴盛，可以说：率土之滨，莫不有寺，名山之顶，何处无僧，所以后人便有。天下名山僧占多”之咏了。加上以唐人气度的雄浑，宋人气度的宽廓，二者融会在寺院建筑之中，我们在全国各地，到处都可见到美仑美奂，壮丽雄传的塔庙，只要你翻开各省的省志，各州、府、县的地方志，要查名胜古迹，僧道寺院，便已占去一半。缅怀先哲，追思两三千年的留传至今的事物，岂能不令人痛恨这些一知半解，妄自蔑视中国文化的人们！须知一个根深蒂固的文化，建设起来，是经过多少时间，和多少哲人的心血所完成。要想改变，以适应世界的趋势而争取生存，那也要学而有术，谋定而后动，岂是浅薄狂妄，轻举妄动所能做得到的吗？

结论

中国传统文化，素来是以儒家为主流，儒家高悬大同天下的目的，是以礼乐为主道政治的中心，由于礼乐的至治，就可以实现《礼运》的天下为公的目的，但是经过数千年的传习，一直到了唐代。才只有在佛教禅宗的丛林制度里，实现了一个天下为公的社会。它在形式上，固然是一种佛教僧众的集团，然在精神上，它是融合礼乐的真义，和佛教戒律的典型，”礼失而求诸野”，如果讲到一个真善美的社会风规，恐怕只有求之于丛林制度了。但是也还不能做为治国平天下的规模，因为国事天下事，与丛林社会相比，其艰难复杂，又何止百千万倍。人是一个有情感和理性的生物，无论性和情，只要偏重在那一面，就不能两得其平，结果都不会安定人生的．丛林制度它能普及流传，不外四个原因：第一，因为出家了的僧众，已经发自内心的，抑弃了世事人欲的情感牵扰，虽然住在丛林里，过的是集团生活，又是绝对自由追求自我理想的境界。第二，宗教的信仰，和发自因果分明的观念，已经不需要外加的法律管制。第三，各人由内心的自净其意，发为规矩，便是最高自治的原理。第四，维持生命生活的经济制度，早

已做到福利的要求，所以他们只要管自己的身心修养，其余的一切就都可以放下了。因此他们可以做到，像儒家礼乐最高目的，和墨家摩顶放踵，以利天下的要求，如果是普通人的社会呢？男女饮食和物欲的权利，只有日益向外扩充和发展，人事和世事的推排，相互间便有争执，许多在学理和教育上决定是正确的道理，一到人情和人欲的要求上，便完全不是那样一回事了，即如完美的丛林制度，他在教导以外，再没有刑责可行，假使没有最高道德作为依持，要想求其安然垂范达千余年之久，绝对是不可能的事。南宋时代，杭州径山大慧宗果禅师，与温州龙翔竹庵大珪禅师，恐怕后来丛林衰落，便合力记述历史丛林住持的嘉言善行，留作后世的准绳，作了一部《禅林宝训》的书，其中高风亮节，以及敦品厉行的典型，足以与《宋儒学案》，比美千秋，如果去掉它僧服的外层，做为为人处世的修养范本来看，一定别有无穷受用，可以启发无限天机。

百丈禅师创建丛林以来，他的初衷本意，只是为了便利出家僧众，不为生活所障碍，能够无牵无挂，好好地老实修行，安心求道，他并不想建立一个什么社会，而且更没有宗教组织的野心存在，所谓"君子爱人以德"则有之，如果认为他是予志自雄，绝对无此用心，尤其是他没有用世之心，所以他的一切措施，自然而然的，便合于儒佛两家慈悲仁义的宗旨了。如果他有世务上的希求，那便会如佛经所说："因地不真，果遭纡曲"，岂能成为千古宗师，在他当时，一般人之所以责骂他是破戒比丘，只因大家抵死执着印度原始佛教的戒律，认为出家为僧，便不应该耕种谋生，站在我们千秋后世的立场来看，如果他当时不毅然改制，还让僧众们保持印度原来的乞食制度，佛教岂能保存其规模，传流到达现在吗？禅宗最重人们确有见地，佛教称佛为大雄，时移世变，时代的潮流，由农业社会的生活方式，已经进到工商业科学化的今天，追怀先哲，真有不知我谁与归之叹了。

南无阿弥陀佛，分享给您国内外最新的无量寿经研究成果，补全缺失的理论
https://pan.baidu.com/s/1qhjM7EGFjU7ZUtA4AUmKCA
师兄，您好，分享给您学佛精品好书，建议使用电子书阅读器，保护视力，需网盘保存、下载、解压缩，欢迎流通赠阅！

念佛殊胜法门弘扬中华大地2.0（佛菩萨名号专集）
https://pan.baidu.com/s/1RoEgdDoQEouK1ELJNDt90A

般若文海-佛教资料大全
https://pan.baidu.com/s/15yrv8P389OXE5gIzDydVpg

弘扬和落实中华传统文化
https://pan.baidu.com/s/1U9YMnBw6kd1ZylFGHvZQwQ

乾隆大藏经（龙藏）txt全-精排版
https://pan.baidu.com/s/18KcqTApwbS8m0lJ1ZQm8Fw

分享给您国内外最新的无量寿经研究成果，补全缺失的理论
https://pan.baidu.com/s/1DmMqgmVAhZuDaDB8CxqrZw

https://pan.baidu.com/s/1NcY19feLvDZm739KrGqe5A

般若文海txt
http://pan.baidu.com/s/1xM8Ou

好听的佛号，分享给您
https://pan.baidu.com/s/1XOnbMzMfFluY1h2mlfJTsw

南无阿弥陀佛 南无阿弥陀佛 南无阿弥陀佛
弘愿寺，为纯依善导大师之教、专修净土的念佛道场；寺名「弘愿」，典出善导大师《观经疏》「别意之弘愿」，意为：乘弥陀弘誓大愿力，一切众生得生净土。弘愿寺殿堂建制、本尊安奉、牌匾楹联、念诵仪规，皆完全依善导大师「五正行」为标准，唯突出一个「专」字——专净土，专念佛，专善导。
https://www.hongyuan.si/
以善导大师的净土思想为弘法理念，所有法宝均为免费结缘，免费邮寄。欢迎索请！

佛教净土宗(上面有很多TXT格式经论)
http://www.pureland-buddhism.org/

戒色义工收集整理
戒色百科全书
https://pan.baidu.com/s/1U9YMnBw6kd1ZylFGHvZQwQ

东方人生智慧珍品系列丛书（共10册）已绝版
http://pan.baidu.com/s/1tJAWi

请勿堕胎反堕胎宣传单和书籍（请转发，功德无量，利益无量）
http://pan.baidu.com/s/1ntNwL4l

排版助手软件（电脑版，可以排版TXT格式文档，优化格式错误，提升阅读体验）
https://pan.baidu.com/s/1CsLovq0G1JeztEAJuFewwg